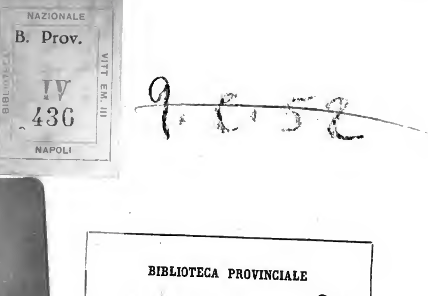








LA

SCIENCE DES RELIGIONS

NANCY, IMPRIMERIE SORDOILLET ET FILS.

LA

SCIENCE DES RELIGIONS

PAR

ÉMILE BURNOUF

DIRECTEUR DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'ATHÈNES



PARIS

MAISONNEUVE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

15, QUAI VOLTAIRE, 15

—

1872

PRÉFACE

Pendant que ce livre paraissait dans la *Revue des Deux-Mondes* sous la forme d'articles séparés, nous assistions à des événements religieux qui lui servaient de confirmation. Nous regardions la chute précipitée d'une grande Eglise, fondée pour être éternelle et qui se débat encore dans l'abîme où la papauté l'a entraînée. On trouvera dans ce volume, analysées et démontrées, les lois auxquelles les institutions sacrées obéissent, les causes qui les font naître, prospérer ou déchoir. On reconnaîtra en elles des formes périssables et comme des organismes qui se succèdent dans l'humanité, couvrant un principe de vie invariable, une théorie primitive accompagnée d'un sentiment naturel et vrai du divin. Quand on aura saisi l'en-

semble de faits et de lois qui constitue la *science des religions*, et qu'on aura vu le point où nous sommes parvenus de notre histoire religieuse, on ne se laissera plus étourdir par tout le bruit que fait autour de nous le renversement des Eglises. On verra, en effet, qu'il est nécessaire qu'elles tombent, parce qu'elles portent en elles, comme toute œuvre de la nature, un principe formel dont la force expansive est limitée.

C'est ce qui résulte de l'étude comparée des religions : science nouvelle, dont la méthode est définie, dont les instruments nous sont déjà familiers, comme ceux de la physique ou de la physiologie, mais dont on est encore loin d'avoir rassemblé et analysé tous les matériaux. Les religions anciennes ou étrangères à l'Europe ont été les premières abordées par les savants. C'est d'aujourd'hui seulement que les diverses religions émanées du christianisme entrent dans le domaine de la science et commencent d'être soumises à l'analyse. Sans doute, chaque chose vient à son heure : mais aussi bien une sorte de respect humain ou de

timidité a longtemps empêché les savants de prendre les religions de l'Europe, comme les autres, pour objet de leurs travaux. Nous croyons que le charme est rompu. Non-seulement on s'est aperçu qu'étudier une religion dans son essence et dans ses origines n'est pas lui porter préjudice ; mais de plus le clergé romain s'est chargé lui-même de nous rendre notre liberté. En nous condamnant aux flammes de l'enfer, il nous a mis hors de sa loi et précipités dans la science. En proclamant que les affaires de l'église ne regardent pas les laïques, le pape de Rome nous a mis hors de son église et par là il a affranchi la science. Enfin, en se faisant déclarer infaillible, il a concentré le sacerdoce dans sa personne, qui est humaine, mortelle et faillible : ainsi, le laïque n'est plus rien dans la catholicité et ne peut plus chercher son salut que dans la science.

La suite de faits qui a conduit l'Eglise romaine à ce précipice est expliquée dans le chapitre des Orthodoxies. Deux forces, en effet, se partagent encore le monde : la religion et la science. Mais l'une diminue, l'au-

tre s'accroît ; ou pour mieux dire, la première tend à se résoudre dans la seconde, parce que les forces naturelles sont impérissables. La science, sous sa forme moderne, a déjà envahi dans presque toutes leurs parties les sociétés civilisées ; elle en chasse les religions ou les absorbe en elle-même. Ni le droit, ni la politique, ni la morale, ni la philosophie n'empruntent leurs principes à la foi religieuse ; ce sont des conceptions ou des institutions émanées de la science. Aucune des spéculations de l'esprit sur la nature et son histoire , sur l'origine des choses et sur les lois qui gouvernent le monde n'emprunte quelque formule à la religion. La vie privée est pénétrée par la science : l'industrie est une nouveauté qui lui est due ; le commerce ne peut plus se faire sans elle ; toutes les relations des hommes entre eux lui sont subordonnées. La science ne laisse aux croyants que leurs temples. Encore pénètre-t-elle même dans les monastères et jusque dans la chaire sacrée.

Les religions positives, les églises, per-

dent tout le terrain que gagne la science : à mesure qu'elle fait avancer son flambeau, les symboles s'évanouissent ; les figures sacrées sont remplacées par des formules ; à l'acte de foi se substitue la démonstration, à la chapelle le laboratoire, au couvent les sociétés savantes. L'Asie est encore le domaine des religions : les églises mahométanes, brâhmaniques, bouddhiques, l'église chrétienne orthodoxe, y exercent sur les esprits un puissant empire. Mais les temps arrivent et, quand l'Europe aura fini ses guerres d'équilibre et conquis la liberté avec la paix, nous verrons la science et les applications de la science déborder de son sein, parcourir comme un flot immense les vastes contrées de l'Asie et hâter, là comme ailleurs, la chute de religions déjà vieillies.

Je crois donc que nous sommes parvenus à une période de l'humanité qui peut être appelée scientifique. Les effets du double mouvement qui la caractérise sont déjà visibles. Le premier est la rupture entre les églises et les états, dont la séparation du temporel et du spirituel à Rome et bientôt

ailleurs est un cas particulier. De cette rupture suit la dissolution plus ou moins rapide des églises ; de cette dissolution, le retour des hommes à la religion individuelle ; de ce retour, la liberté dans la foi. L'état, en se séparant, laisse à chaque communion le soin de pourvoir à sa subsistance ; les communions, en se dissolvant, laissent à chacun sa croyance privée. Ainsi les temples deviendront déserts ou serviront à de nouvelles assemblées ; au dehors règnera la paix dans les âmes, la lumière dans les esprits, l'activité dans les forces sociales, la science enfin, autour de laquelle les individus et les peuples se seront groupés.

Comme l'église romaine, par une suite naturelle de transformations, vient d'aboutir à sa dernière formule et consacrer son absorption en un seul homme, la science, qui suit une marche opposée, tend vers la suppression de tout pouvoir arbitraire et vers le gouvernement de l'individu par lui-même. L'homme qui le premier exposa cette idée fut Spinoza, dans un temps où les grandes nations de l'Europe la comprenaient

à peine. Mais le siècle suivant et celui où nous sommes ont vu cette idée se répandre et s'appliquer, à travers les révolutions et les guerres. Elle possède à présent les esprits dans tout l'Occident. Or, comme ce sont les mêmes hommes qui la professent et qui portent encore le nom de catholiques ou de protestants, le temps arrive où leurs intelligences échapperont d'elles-mêmes à cette contradiction qui les obsède et se soustrairont aux formules de Calvin, de Luther et du Pape pour s'en tenir à la science, dont leur vie entière est déjà comme imprégnée.

Depuis qu'est écrit le chapitre de ce livre où est formulée la *loi du dédoublement*, deux ruptures ont eu lieu dans le christianisme : l'église arménienne s'est séparée du Pape, l'église bulgare s'est séparée de son patriarche. En outre, le nouveau dogme romain a ébranlé les évêques de Suisse, d'Autriche et même de France, et semble annoncer de nouvelles ruptures. La loi est donc en vigueur. Si, au lieu de descendre vers un avenir toujours discutable, nous remontons vers le passé, nous voyons les églises nées

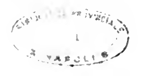
par voie de rupture de communions antérieures qui les contenaient implicitement. Ainsi, l'histoire confirme cette loi de la façon la plus éclatante et nous conduit enfin au centre asiatique d'où les grandes religions ont émané. Il ne reste plus dès lors qu'à chercher de quelle manière le premier dogme s'est formé, puis à redescendre la chaîne des temps et à voir les éléments nouveaux qui ont introduit la diversité et causé les ruptures.

Ainsi, le plan de notre livre est bien simple ; c'est un résumé de la science des religions au point où elle est parvenue. Mais, comme toute tentative de ce genre a pour effet de donner une portée générale à des faits que les savants spéciaux avaient seulement constatés, les lois qui résultent de ces faits peuvent à leur tour servir de guide et comme de fil conducteur dans les recherches à venir. Elles éclairent les situations, montrent comme naturels des faits qui avaient paru incompréhensibles, expliquent les formules obscures des rituels, font revivre les personnes divines des anciens temps et don-

nent une valeur historique et réelle aux pratiques en apparence les plus insensées. Il y a donc une grande lumière à attendre de la science appliquée aux religions. En publiant là-dessus dans son unité la série d'articles déjà connus qui composent ce livre, j'ai cédé à la demande de beaucoup de lecteurs qui ont désiré les posséder sous cette forme. J'y ai ajouté un chapitre d'archéologie chrétienne, trop technique pour avoir dû paraître dans une *Revue*, mais qui jettera un grand jour sur tous les autres.

Puisse cet ensemble d'idées être de nouveau bien accueilli du public et contribuer en quelque chose à l'avancement de la science des religions et à l'affranchissement des esprits !

1er Décembre 1870.



LA

SCIENCE DES RELIGIONS

CHAPITRE Ier.

LA MÉTHODE, LES PRINCIPES

Le siècle présent ne s'achèvera pas sans avoir vu s'établir dans son unité une science dont les éléments sont encore dispersés, science que les siècles précédents n'ont pas connue, qui n'est pas même définie, et que, pour la première fois peut-être, nous nommons *Science des Religions*. Les travaux qui la préparent se multiplient depuis un quart de siècle dans une proportion croissante : l'Allemagne n'est pas le seul pays qui les produise; l'Angleterre, la France et l'Italie apportent aussi, chaque année, quelques pierres à l'édifice, et si les savants de ces trois grands pays produisent sur ces matières des œuvres moins nombreuses que ceux de l'Alle-

magne, ils ont, en général, sur ces derniers, l'avantage de la prudence dans les interprétations, de la rigueur dans les méthodes et de la clarté dans les déductions. Comme la science des religions, sans faire partie de l'histoire, s'appuie souvent sur des faits historiques, une de ses premières conditions est de n'admettre les faits que s'ils ont été discutés et soumis à toutes les exigences de la critique. D'un autre côté, comme elle dépasse de beaucoup les limites de l'histoire, elle touche à des sciences nouvelles qui en sont encore à leurs commencements, et dont elle ne peut accepter les données sans contrôle et sur la foi des savants.

Parmi celles-ci, la philologie comparée occupe la première place : par elle, on remonte dans le passé fort au delà des plus anciens monuments écrits, on peut reconnaître les notions religieuses qui, dans ces temps reculés, furent le bien commun de toute une race d'hommes, et ce que les peuples issus de cette race y ont ajouté plus tard ; mais la philologie comparée existe à peine comme science, il n'y a pas un livre où elle soit exposée selon sa méthode et dans ses développements essentiels. Quand on la transporte dans des sujets religieux, par exemple dans la mythologie, on est exposé au double péril d'y apporter de faux principes et de les mal appliquer.

La philosophie, qui n'est pas une science par-

ticulière, mais qui domine toute recherche théorique, intervient aussi pour sa part dans la science des religions. Sans doute, les systèmes métaphysiques ne changent rien aux faits et modifient peu les inductions qu'on en tire ; mais la science des religions n'est pas simplement une réunion de faits : comme la philosophie de l'histoire, elle est une théorie, et, suivant les systèmes philosophiques que vous aurez adoptés, vous construirez de façons différentes la partie interprétative de la science. Un homme appartenant à une école sensualiste ne verra dans le dieu des modernes qu'une illusion, dans les dieux d'autrefois que des jeux d'esprit, des figures poétiques, ou des mots personnifiés ; un philosophe spiritualiste y verra tout autre chose.

Enfin, on n'abordera pas l'étude dont il s'agit avec des dispositions semblables, si l'on y apporte les idées d'un homme de science désireux de connaître la vérité en général, ou si l'habitude de vivre dans un certain ordre de croyances nous fait désirer d'en trouver dans la science la confirmation. Un chrétien fervent se scandalisera, si l'on vient lui dire au nom de la science que les dieux du paganisme n'étaient pas des conceptions fausses, lui qui les a toujours appelés des faux dieux. Tel philosophe aussi ne comprendra pas que l'on admette la divinité du Christ. Et cependant, il est certain que les dieux

ont été adorés par des peuples qui, à bien des égards, nous égalaient en civilisation; d'une autre part, il y a, même pour le philosophe incrédule, une manière très-simple de comprendre et d'admettre la divinité de Jésus[1]. Toute science, celle des religions plus que les autres, veut un esprit libre et dégagé d'idées préconçues : comme elle s'adresse aussi bien au brâhmane dans l'Inde et au bouddhiste à Siam ou en Chine qu'au chrétien en Europe, il est de toute nécessité que chacun garde sa foi dans son cœur, et permette à son intelligence de suivre les voies que la raison lui ouvre et qui ne sont, ni moins sûres, ni moins obligatoires que celles de la foi. La science des religions n'a rien de commun avec la polémique : les hommes qui depuis plus d'un demi-siècle en élaborent les éléments, ne sont les ennemis d'aucune religion particulière et n'attaquent aucun culte; ils ont droit à la même tolérance. Notre siècle d'ailleurs doit trop aux sciences pour souffrir à l'égard de l'une d'elles les anathèmes dont la géologie fut l'objet il y a quelques années : cette

[1] On peut en effet, comme nous le verrons ci-après, démontrer que la notion de Christ est de beaucoup antérieure à l'ère chrétienne et qu'elle fait partie du domaine commun des grandes religions. Ramenée à son origine, elle se confond avec celle du feu, de la vie et de la pensée, considérés dans leur principe éternel auquel il est permis de donner le nom de Dieu.

science, comme les autres, s'enseigne aujourd'hui dans les écoles ecclésiastiques, elle s'enseigne dans les écoles brâhmaniques de l'Inde. Un jour viendra où celle des religions y aura sa place à son tour et n'y paraîtra pas moins utile, ni moins belle que la science des révolutions du globe. Les guerres stériles ne sont plus de mise : une attaque dirigée contre les forces irrésistibles de la vérité tourne toujours à la confusion de celui qui la tente.

Je voudrais essayer de déterminer la nature et les conditions générales de la science des religions, d'en fixer les limites, d'en tracer le plan et d'en exposer les principaux résultats obtenus jusqu'à ce jour. C'est sur la méthode, sur les principes de cette science, que l'attention doit se porter d'abord.

On peut déterminer *à priori* les éléments de toute religion : cette méthode fut suivie presque seule par l'éclectisme moderne, quand il avait encore la hardiesse d'une école naissante qui se croit maîtresse de l'avenir. On fut conduit à une doctrine que l'on nomma la *religion naturelle ;* cette doctrine fut admise par presque tous les disciples de l'école et, dans un temps de lutte, opposée par eux à ce qu'on appelait alors les *religions positives*. Nous n'avons pas à examiner en ce moment la valeur de cette théorie ; mais les faits ont prouvé qu'elle n'a jamais pu descendre jusqu'à la pratique ni devenir une

réalité : la religion naturelle n'est pas sortie des livres et de l'enseignement, et, comme on admet en principe qu'elle est essentiellement individuelle et que chacun se la fait à soi-même selon sa propre philosophie, il est impossible de dire si elle a exercé sur la conduite des personnes une influence quelconque. Les clergés européens, qui ont combattu cette doctrine comme insuffisante et hors d'état de remplacer l'institution sacrée, étaient, selon nous, plus que les philosophes dans la réalité de la vie; nous voyons aujourd'hui, par les résultats atteints, que la religion naturelle n'a presque plus de défenseurs. Le temps où nous vivons jouit, au fond, d'une liberté d'agir moins inquiétée qu'autrefois et d'une indépendance scientifique fort étendue : comme on ne se croit pas obligé d'attaquer la religion et le culte, et que les prêtres et les pasteurs, dégagés de la lutte, laissent généralement en repos la conscience et la conduite de chacun, les philosophes n'ont plus à élever en regard des autels ce fantôme de la religion naturelle.

A la faveur du calme qui a suivi la guerre de la philosophie et de l'église, on a pu s'apercevoir que, si la lutte contre un clergé trop puissant est un devoir dans une société qui veut maintenir son équilibre, le dogme et le culte sont hors de cause : on a vu des contrées où la religion est florissante et où le clergé n'est

rien, et d'autres où le clergé domine la société et le prince, sans que la foi y ait plus d'empire sur les âmes. Une fois faite la distinction du sacerdoce et de la religion, on n'était pas loin de la science : car on a pu, depuis cette époque, laisser à l'état, intéressé tout le premier à garder son indépendance, le soin de se défendre. Ainsi, retirés d'un combat qui n'est plus le leur, les philosophes et les historiens se trouvent naturellement ramenés vers la théorie. Or, l'esprit scientifique est aujourd'hui la grande force à laquelle obéit la société : il y règne partout ; les mathématiques étaient venues les premières ; les phénomènes du monde physique ont été étudiés à leur tour ; le monde moral est enfin devenu un objet de science. On entrevoit le lien qui unit toutes ces études, et l'on commence à comprendre que la philosophie ne peut plus prétendre à l'isolement, que ni la métaphysique, ni la science de Dieu, ni la psychologie, où l'éclectisme se retirait naguère comme dans un fort, ne se suffisent à elles-mêmes, qu'il n'y a plus aujourd'hui des sciences séparées, mais diverses parties d'une même chose que l'on peut appeler la science.

J'ai dû présenter en raccourci ce tableau du mouvement de l'esprit dans ces dernières années, pour faire comprendre comment la science des religions arrive à son tour, quelle place elle occupe parmi les autres sciences et quelle méthode

elle doit suivre. Parmi les faits dont l'ensemble constitue le monde moral, ceux qui sont du domaine de la religion ne sont ni les moins nombreux, ni les moins considérables. Il y a des peuples chez qui la religion n'est presque rien : ce ne sont pas, à vrai dire, les plus intelligents; mais il en est d'autres chez qui l'institution religieuse n'a pas moins d'importance que l'institution civile ou politique. Chez quelques-uns, la philosophie ne s'est jamais entièrement séparée de la religion et n'en a pas moins jeté le plus vif éclat; chez certains peuples, les faits religieux dominent tous les autres et semblent les absorber. La lecture des livres indiens et l'histoire, qui commence à s'éclaircir, de la propagation des idées indiennes prouvent que ni la philosophie antique, ni les lettres grecques, ni les croyances anciennes ou modernes ne peuvent être suffisamment comprises, si l'on ne remonte vers l'ancien Orient. Or, l'Inde est la contrée religieuse par excellence : on n'y peut pas séparer la littérature des rites sacrés, ni la philosophie des dogmes religieux. On est donc forcé d'en venir à l'étude des cultes et des dogmes indiens, et quand on remonte à leur origine, on s'aperçoit que là est la source la plus reculée de ce qui depuis lors a été cru, enseigné ou seulement conçu en matières religieuses dans le monde occidental. Ce sont les études indiennes qui ont engendré dans ces dernières années la

science des religions, et c'est sur elles que longtemps encore elle continuera d'être fondée.

La science nouvelle qui nous occupe, n'a rien de commun avec la doctrine éclectique de la religion naturelle ; elle n'est pas une doctrine, elle domine toutes les doctrines. Les procédés *à priori* n'entrent pour rien dans sa méthode ; elle est une science de faits. Les lois qu'elle expose, c'est sur l'observation et l'analyse qu'elle les fonde ; c'est par une interprétation des faits, quelquefois hardie, mais toujours prudente, qu'elle les découvre. Ces faits sont de nature diverse. Si l'on envisage les religions modernes, qui procèdent de conceptions métaphysiques souvent très-élevées, c'est au plus profond de l'intelligence humaine que plusieurs de ces faits se sont accomplis et s'accomplissent encore : jamais, par exemple, un homme qui n'est pas métaphysicien ne pourra faire la science des dogmes chrétiens. Combien y a-t-il de gens parmi nous qui se fassent une idée nette de ce que c'est que la trinité, l'incarnation, la grâce, l'eucharistie, la transsubstantiation, et qui puissent dire quelque chose de vrai et de raisonnable sur l'histoire de quelqu'un de ces dogmes ? Tout cela est de la métaphysique pure. S'il s'agit au contraire des anciennes religions de notre race, comme elles ont réellement le caractère *naturaliste* qu'on a depuis longtemps reconnu en elles, les faits du monde physique occuperont dans la

partie de la science qui s'occupe d'elles une place considérable. Ainsi, pour avoir une idée claire touchant Apollon ou Neptune, il suffira d'observer attentivement les phénomènes de la lumière et des eaux.

De plus, les faits appartiennent souvent à l'histoire religieuse : alors ils ne sont pas permanents ; ils varient comme les croyances, comme les connaissances et comme les institutions humaines, et cela dans des proportions diverses. Il y a, par exemple, des rites fondamentaux, tels que la prière, qui changent à peine à travers les siècles. Il en est d'autres qui, nés d'un besoin local ou d'une tendance particulière, disparaissent à un moment donné de l'histoire, ou se retrouvent plus tard, modifiés et transformés. D'autres rites, après avoir été partie essentielle d'un culte, s'en sont peu à peu séparés, et ont continué de vivre isolément dans les traditions et les usages populaires : on sait quel parti les frères Grimm ont su tirer des traditions recueillies par eux dans une partie de l'Allemagne, et quelle lumière la connaissance de l'Inde a déjà répandue sur elles. De tels faits, très-nombreux dans toutes les contrées de la terre, sont, pour la science des religions, pareils à ces blocs de pierre que les géologues nomment *erratiques*, et qui, du milieu de terrains d'une autre nature, attestent un ancien état de choses dont ils sont quelquefois les uniques témoins.

Aucun des faits qui se rattachent à l'idée religieuse n'est négligé par la science : elle peut les apprécier ; mais, avant tout, elle les constate et toujours elle en tient compte ; ceux dont le souvenir nous vient d'un passé lointain et qui sont presque inconnus du vulgaire, peuvent avoir plus de valeur réelle que des faits contemporains qui tiennent le monde en suspens. « Les pages les plus anciennes et les plus altérées de la tradition, dit avec raison M. Max Müller, nous sont quelquefois plus chères que les documents les plus explicites de l'histoire moderne. » Tel est le fond solide sur lequel repose la science des religions. Comme on le voit, elle ne le cède point en valeur aux autres sciences d'observation ; elle occupe, par sa méthode, une place marquée près de l'histoire et de la philologie comparée, touchant d'un autre côté à la philosophie.

Il est une objection à laquelle nous devons répondre dès à présent : les faits religieux, dit-on, sont trop nombreux pour pouvoir être recueillis et scientifiquement analysés. Le nombre des religions qui ont existé ou qui existent encore parmi les hommes est, en effet, plus grand qu'on ne l'imagine. L'habitude de vivre dans une société où il ne s'en rencontre que deux ou trois, fait qu'on ne se préoccupe point des autres. Cependant, quelque peu de valeur qu'aient les religions des peuplades barbares de l'Afrique, de

l'Amérique et de l'Océanie, elles doivent entrer comme termes de comparaison dans la science, et servir au moins à la définition générale. Ces religions locales sont nombreuses. Si, dans les pays civilisés où se sont développés de grands systèmes religieux, on comptait les hérésies, les schismes et les sectes qui les divisent, le nombre total serait fortement accru. Il augmenterait encore si l'on remontait dans le passé, et que l'on constatât toutes les formes que ces dogmes et ces cultes ont successivement revêtues. Et ce ne serait pas tout encore, puisque, arrivés au terme de l'histoire, nous verrions s'étendre devant nous ce long passé de l'humanité primitive, dont on ne peut fixer la durée, et pendant lequel un grand nombre d'ébauches religieuses ont été nécessairement tentées.

L'énumération des faits religieux ne peut donc pas être complète, et, selon toute vraisemblance, elle ne le sera jamais. La science ne s'en fait pas moins : n'est-ce pas là, en effet, la condition nécessaire de toutes les sciences d'observation ? La physique, la chimie et l'histoire naturelle, l'astronomie, qui dépasse toutes les autres en rigueur et en certitude, ont-elles moins de valeur parce qu'elles n'ont pas épuisé tous les phénomènes qui les concernent ? Leurs classifications s'opèrent cependant ; les lois générales qu'elles découvrent, s'affirment, se formulent, et les faits nouveaux ne font qu'en

rectifier, en étendre ou en confirmer l'expression. Dans la nature, il y a des corps dont la quantité est très-petite et le rôle très-borné ; il y a de même dans l'humanité des religions locales dont l'influence est bornée. Ces corps n'obéissent pas moins aux lois générales dont la physique et la chimie constatent la réalité ; ces religions aussi rentrent dans les définitions générales et dans les formules de la science. En effet, les classifications des phénomènes, les groupes où on les réunit, ne sont que des cadres logiques où les objets viennent se ranger tour à tour, à mesure qu'on les étudie. Comme la nature ne procède point au hasard et ne connaît pas les lois d'exception, il faut tout un ordre nouveau de phénomènes, auparavant inaperçus, pour augmenter d'une seule unité le nombre des cadres. C'est ainsi que la végétation de l'Australie, malgré l'étendue de son territoire, n'a introduit dans la botanique qu'un petit nombre de genres nouveaux, et n'a rien changé aux degrés supérieurs de la classification ni aux lois auparavant établies.

Il est donc possible (et ce travail est aujourd'hui fort avancé) de diviser en groupes les religions anciennes ou modernes et de présumer que le nombre de ces groupes ne s'augmentera plus. On peut ensuite réunir ces groupes en catégories plus étendues et moins nombreuses, en appliquant à cet ordre de faits les méthodes or-

dinaires de l'histoire naturelle et des autres sciences d'observation. Ce travail préliminaire étant terminé, on procède à l'étude pour ainsi dire physiologique des religions, et l'on remarque alors, comme dans la botanique, que les religions réunies dans un même groupe se ressemblent entre elles par leur organisation, par leurs principes constitutifs, par leurs effets généraux, et le plus souvent par le milieu où elles se sont développées. Ces simples observations répandent à elles seules déjà une vive lumière sur l'histoire. Enfin, la comparaison s'étendant finit par embrasser toutes les religions connues; dès lors, il devient possible de déterminer leurs éléments essentiels, de suivre leurs développements dans le passé, de les ramener à des formes de plus en plus anciennes et d'approcher par degrés de leur origine.

Nous sommes loin, comme on le voit, des théories religieuses *a priori* de nos dernières écoles philosophiques. Ces systèmes paraissent bien chancelants, si l'on considère la base immense sur laquelle la science des religions se fonde aujourd'hui. En effet, la première loi générale que cette science reconnaît, renverse d'un seul coup la doctrine de la religion naturelle, ainsi que les essais tentés de nos jours, et même dans l'antiquité, pour créer une religion philosophique. Cette loi, qui est confirmée par toutes les observations et qui les résume, s'énonce ainsi : Toute

religion renferme deux éléments, le *dieu* et le *rite;* par conséquent, toute école qui ne reconnaît pas formellement la réalité d'un dieu est hors d'état de fonder une religion ; et toute tentative de fonder une religion sans rite, c'est-à-dire sans culte, est illusoire et impossible.

Il existe aujourd'hui une grande religion, qui n'a guère moins d'adhérents que le christianisme et qui semble être sans dieu : c'est le bouddhisme; mais ceux qui prennent le bouddhisme pour une école athée ou une philosophie matérialiste, oublient que le panthéisme est le fond de cette religion comme de celle des brâhmanes; ni dans l'une ni dans l'autre, Dieu ne peut être représenté par une formule, ni adoré dans son unité absolue; c'est dans ses formes secondaires qu'il est accessible à l'homme, c'est par elles qu'il intervient dans le culte. Le bouddhisme reconnaît les mêmes formes suprêmes de la divinité que le brâhmanisme, et il honore dans Çâkyamuni, son fondateur, celui de tous les hommes qui s'est le plus rapproché de la Divinité par sa science et par sa vertu.

Il est à remarquer que plus on descend vers les religions grossières et infimes, plus le dieu est facile à concevoir, et que plus on monte vers les religions idéales, moins il est saisissable à la pensée. Le bouddhisme est aussi élevé parmi les religions orientales que le christianisme parmi celles de l'Occident; si le dieu des bouddhistes

semble nous échapper, celui des chrétiens, quand on vient à analyser sa nature, est aussi presque insaisissable. Les docteurs chrétiens sont unanimes à déclarer que leur dieu est caché et incompréhensible, qu'il est plein de mystères, qu'il est l'objet de la foi et non pas de la raison. Les dieux grecs et latins parlaient à l'imagination; ils avaient un corps comme le nôtre, quoique plus grand et plus beau; ils avaient nos passions; ils raisonnaient comme nous, et, comme nous aussi, se trompaient dans leurs raisonnements; enfin, ils avaient pris naissance et quelquefois même ils mouraient. Pour les bien concevoir, il suffisait d'avoir observé les hommes et d'être artiste. Descendez plus bas et jusqu'au dernier degré: une poupée, un morceau de bois, un caillou, voilà le dieu de plus d'une peuplade barbare, aujourd'hui même. Cet objet dont un chimiste peut me dire les éléments, qui n'a pas même la vie matérielle, c'est pourtant bien un dieu. C'est lui qui fait que ces hommes de race infime ont réellement une religion; il en forme à lui seul la moitié, car des rites grossiers forment l'autre; c'est à lui que se rapportent les dogmes tels quels qui la constituent.

Ainsi, la science constate que, si la croyance en un dieu est un des éléments trouvés par elle dans toute religion, il n'importe pas, pour qu'une religion se forme et dure, que l'on ait de ce dieu une idée très-haute. On voit même que, dans les

religions les plus belles, chez les brâhmanes, les bouddhistes et les chrétiens, un grand nombre d'hommes se font de Dieu une idée assez basse, sans que pour cela on croie devoir les exclure du nombre des fidèles. Au contraire, une idée de Dieu plus haute que celle des fidèles peut retrancher un homme de leur assemblée, en faisant de lui un hérétique, et le mettre à leur égard dans une sorte d'hostilité. Il est donc bien certain que la conception du dieu est essentiellement et primitivement individuelle; elle est en proportion de l'intelligence naturelle de chacun et de l'instruction qu'il a acquise. Il n'est pas probable qu'elle puisse s'élever au même niveau chez tous les hommes; et cependant, la psychologie affirme que la raison, c'est-à-dire au fond l'idée de Dieu, est le caractère distinctif de l'homme, et qu'elle est identique en nous tous. Seulement la science des religions, qui ne procède pas comme la psychologie, constate des différences dans l'usage que les hommes font de leur raison et dans le degré de clarté auquel la notion de Dieu parvient en chacun d'eux. L'un conçoit l'être absolu et métaphysique, sans couleur, sans forme, sans attributs définis; un autre ne peut concevoir Dieu que revêtu d'une figure saisissable à l'imagination; un troisième ne concevra rien au delà de la réalité tangible et présente.

La notion individuelle de Dieu serait le prin-

cipe de la religion naturelle, si celle-ci était possible; mais, comme les hommes vivent en société et n'ont jamais pu ni voulu vivre isolés, l'idée de Dieu, telle qu'elle est dans l'esprit de chaque homme, ne tarde pas à être mise au jour sous la forme qu'il croit la mieux adaptée à sa pensée et la plus propre à être comprise. Ni l'histoire ni l'observation des faits actuels ne signalent une société d'hommes où les choses se soient passées autrement. La philologie comparée, qui remonte beaucoup plus haut que l'histoire dans le passé de l'humanité, prouve que la notion de Dieu se trouve représentée dans le langage le plus ancien par des termes vulgaires compris de tout le monde, et, comme on dit en grammaire, par des noms communs, longtemps avant d'être exprimée par des noms propres. Si je prononce les noms de Neptune, de Jupiter, de Junon, un homme de nos jours n'ayant point reçu une éducation classique, entendra des sons qui n'apporteront à son esprit aucune idée. Les Romains étaient certainement aussi ignorants que lui du sens de ces mots; mais c'étaient des noms réveillant dans leur mémoire le souvenir de certaines figures divines représentées dans les temples, et auxquelles ils rattachaient certaines pensées religieuses : en un mot, c'étaient pour eux des personnes divines, et ces mots étaient des noms propres. Quand on remonte plus haut dans le passé et

jusqu'aux hymnes du Vêda, les noms des dieux y sont des termes communs et souvent même des adjectifs, exprimant une idée que tout le monde pouvait avoir. Il est donc certain qu'à cette époque reculée les notions individuelles de Dieu avaient été mises en commun ou qu'elles l'étaient encore. Dans des temps plus modernes et même de nos jours, ne voyons-nous pas la notion de Dieu s'éclairer et s'épurer dans les esprits par la transmission, c'est-à-dire par la discussion et par l'enseignement? J'ajoute que c'est aussi par ce moyen qu'elle se fixe en quelque sorte et revêt une forme et une expression déterminée dans une société d'hommes : la première question et la première réponse du catéchisme catholique en sont la preuve, puisque la formule qu'on y trouve est destinée à donner à tous les fidèles une notion commune et immuable de Dieu.

Adopter en commun une notion de Dieu et en posséder une formule durable, c'est poser les premières assises d'un édifice religieux; mais, dès ce moment même cette notion a cessé d'être individuelle, cette formule fait partie de la langue : l'une et l'autre sont le bien de tous, et personne n'en peut revendiquer la création ni la propriété. Selon M. Max Müller, les religions ont appartenu d'abord à des familles et à des sociétés d'hommes extrêmement restreintes. Il faut ajouter pourtant qu'une notion nouvelle

ou perfectionnée de Dieu se répand vite dans une société tout entière, et devient aussitôt l'objet des réflexions des hommes appartenant à une même génération. Il est certain que les hymnes du Vêda sont attribués à des familles où la transmission de la doctrine sacrée s'opérait du père au fils, sans l'intermédiaire d'aucun corps sacerdotal; mais on rencontre aussi dans beaucoup de ces hymnes des formules identiques, bien qu'ils soient attribués à des familles contemporaines les unes des autres, et habitant des points très-éloignés dans l'Heptapotamie indienne. Selon toute vraisemblance, ces formules, qui ont presque toujours trait à quelque vertu divine, faisaient déjà partie de la religion commune, ainsi que le dieu auquel on les adressait; il y avait donc eu un accord formel ou tacite entre ces prêtres poètes ou entre leurs ancêtres, accord à la suite duquel ces formules avaient été généralement adoptées. —

Quoi qu'il en soit, l'expression mise en commun est évidemment la première forme du dogme, et celui-ci commence à se fixer lorsque les hommes qui l'ont admise reconnaissent qu'elle répond à toute l'idée qu'ils se font de la divinité. Il n'y a, dans les évangiles et dans les autres livres canoniques, qu'un très-petit nombre d'expressions métaphysiques relatives à la nature divine, le quatrième évangile fait à peine une exception; au contraire, les livres des Pères

de l'église en contiennent un grand nombre. Parmi elles, plusieurs sont restées dans leurs écrits, comme énonçant des opinions individuelles; d'autres sont entrées dans le domaine commun et pour ainsi dire dans le corps de la métaphysique chrétienne. Si l'on rapproche les deux époques extrêmes du christianisme, celle des évangiles et la nôtre, la brièveté du dogme dans le premier cas et son grand développement dans le second frappent l'esprit le moins prévenu. Par conséquent, on est conduit à chercher dans l'histoire les anneaux intermédiaires qui forment cette longue chaîne de dix-huit cents ans, c'est-à-dire les époques successives où l'idée chrétienne a reçu quelque éclaircissement nouveau. On reconnaît alors que c'est dans les prédications, dans les livres, dans les correspondances privées, dans les réunions des conciles, que ces progrès se sont accomplis. Dans les deux premiers cas, l'idée personnelle de l'orateur ou de l'écrivain a passé dans le dogme quand elle s'est trouvée conforme aux principes déjà reçus, ou bien elle a donné lieu à une hérésie quand cet accord n'a pu s'établir. Dans les conciles, la discussion, formée d'opinions individuelles se combattant et se contrôlant les unes les autres, a fait naître des formules qui pouvaient en apparence n'être l'œuvre d'aucun des docteurs, mais qui en réalité s'élaboraient par le travail personnel de chacun d'eux.

Comme on peut suivre pas à pas le développement de la métaphysique chrétienne au moyen de documents authentiques formant une série continue, j'ai choisi cet exemple pour montrer quels éléments entrent dans la formation d'un dogme. Je n'ai pas à examiner si dans telle religion, à l'exclusion de toutes les autres, les opinions individuelles des docteurs leur étaient inspirées par un esprit divin : la science ne peut aborder ces questions, qui appartiennent uniquement à la théologie, et que chaque religion peut résoudre à sa manière et dans la mesure où elles la concernent. On voit aussi plusieurs religions dont l'origine première est rapportée à un certain fondateur : tels sont en remontant les siècles, l'islamisme fondé par Mahomet, le christianisme fondé par Jésus, le bouddhisme fondé par Çâkyamuni. Il n'y a pas de raison de contester que l'idée première de ces religions ait été apportée par eux : ce sont là des faits que la science admet et qu'elle étudie ; mais l'humanité pure et simple du Bouddha, le caractère inspiré de Mahomet, la divinité de Jésus telle que l'Église l'entend, sont des choses absolument étrangères à la science et des questions qu'aucun principe ne peut résoudre.

C'est se faire de la science la plus fausse idée que de la croire hostile à la divinité de Jésus-Christ; elle n'a point d'armes qu'elle puisse opposer à cette doctrine, elle n'en a pas pour la

défendre; c'est là un article de foi, et non un fait scientifiquement discutable. Pour ma part, je n'approuve pas les prédicateurs ni les écrivains qui s'efforcent de démontrer par des arguments humains la divinité du Christ: si leurs raisonnements sont bons, la foi perd tout son mérite, car on ne peut être loué d'admettre un théorème démontré; s'il sont mauvais, ils compromettent la religion en ébranlant la foi dans les esprits. Ajoutez que toutes ces prétendues démonstrations de la divinité du Christ pourraient s'appliquer à d'autres personnages, par exemple au bouddha Çâkyamuni, qui cependant n'a jamais été considéré comme un dieu et n'a jamais reçu aucun sacrifice d'adoration (*yajna*), mais seulement un honneur commémoratif (*pûja*). Si la science était obligée de discuter avec les croyants la divinité de Jésus, il faudrait bien qu'elle discutât aussi celle de tout autre personnage divin, sous peine de n'être qu'une théologie particulière. Elle n'examine donc pas si l'un d'entre eux est appelé dieu à plus juste titre que tous les autres; son rôle se borne à constater que chaque religion a son dieu, à exposer, selon les faits, l'idée que s'en font les fidèles de chaque croyance, et à suivre la marche de cette idée dans l'histoire.

La conception du dieu, par cela seule qu'elle est personnelle et intime, ne constitue pas une religion. Si elle ne sort pas de la pensée, elle y

demeure confondue avec la foule des faits intellectuels. Si elle n'en sort que par la parole, le plus grand effet qu'elle puisse produire est d'engendrer la théodicée, qui est une portion de la philosophie, c'est-à-dire une science. Au contraire, quelque grossière que soit l'idée qu'un homme se fait de son dieu, chaque fois que sa pensée s'y arrête il sent naître en son âme un mouvement de la sensibilité qui ne se confond avec aucun autre. Ce sentiment, analysé avec tant de justesse par Spinoza, est double et se rapporte tout ensemble à l'idée qu'on a d'une puissance étrangère et surnaturelle et à celle de notre propre infériorité. Selon qu'on attribue à cette puissance la vertu de faire du bien, ou celle de faire du mal, le sentiment qu'on éprouve à son égard est l'adoration ou la crainte. Et comme les hommes attribuent toujours à leur dieu l'intelligence, leur adoration et leur crainte se transforment aussitôt en prière. La science n'a pas rencontré jusqu'ici une seule religion où la prière ne soit présentée comme un acte religieux essentiel.

Cependant la prière est un acte intérieur de la pensée qui peut se passer des formules du langage : les saints, les personnes les plus ferventes pensent que nul langage humain ne répond au sentiment qu'elles éprouvent. Si toute la religion se bornait à ces ardeurs secrètes de l'âme, le culte serait inutile et n'eût jamais pu

s'établir parmi les hommes; mais le même besoin naturel et irrésistible qui pousse un homme à communiquer aux autres l'idée qu'il a de Dieu et à établir avec eux un échange de notions religieuses, le pousse aussi à leur exprimer les sentiments qu'il éprouve, et par conséquent à énoncer tout haut sa prière. L'homme isolé prierait seul et pourrait se faire à lui-même un religion solitaire qui ressemblerait à la religion naturelle des philosophes. Or, on ne voit pas qu'il en soit ainsi, car les ermites, qui se rencontrent dans presque toutes les religions et qui ont abondé dans certains lieux et à certaines époques, ne sont que des membres détachés d'une société religieuse dont ils emportent les formules et les rites dans leur solitude. Il y a donc ici deux séries de faits naturels, deux lois, que la science retrouve dans toutes les religions : d'une part, la notion divine est individuelle, puis elle elle est mise en commun et engendre les formules du dogme; de l'autre, l'idée suscite un sentiment religieux individuel d'où naît la prière, puis la prière est mise en commun et engendre le rite.

Si le sentiment était assez fort pour faire exécuter à un homme des actes extérieurs d'une signification religieuse, il est clair que ces actes constitueraient un culte. Nous voyons en effet dans l'histoire certains fondateurs de religion créer en quelque sorte des rites nouveaux dans

des instants où leur pensée s'exalte et veut une expression puissante. Dans un élan mystique, un saint voit son Dieu entouré de ses anges et de ses chérubins, et lui-même, se mêlant à leurs chœurs, compose le *Te Deum*. La plupart de ceux qui ont fondé, non des religions, mais des ordres pieux, ne faisaient pas autrement, et, le sentiment qui les animait persistant toujours, leur intelligence s'appliquait à combiner un ensemble de rites embrassant tous les actes de la vie. Il est aisé de voir que c'est par la communication d'un sentiment religieux exalté que ces ordres se fondent et durent, et qu'ainsi les rites qui en constituent les règles, ont été personnels et propres aux fondateurs avant d'être suivis par les disciples.

Ce qui se dit des règles monastiques peut se dire avec la même raison des rites généraux d'un culte; car les nécessités de la vie matérielle, de la vie politique, de la vie civile, et la force irrésistible qui pousse les hommes à se reproduire et par conséquent à se créer des familles et à les faire durer, sont cause que les rites sacrés ne peuvent occuper qu'une petite portion de leur temps, et qu'ainsi les ascètes et les saints formeront toujours la minorité parmi les hommes. Ceux qui créent un rite capable d'être adopté par toute une société et de passer dans le culte public, sont donc moins des hommes d'un sentiment exalté que des personnages d'une intelli-

gence supérieure, en qui vient se concentrer un besoin religieux universellement éprouvé. Quand les disciples développent la pensée du maître et les rites dont il est le premier initiateur, s'ils leur font dans la vie une trop large part, les hommes la diminuent, chacun selon ses besoins; on est forcé dès lors de distinguer les cérémonies obligatoires de celles qui ne le sont pas.

Quand la vie des hommes se complique et ne leur laisse plus pour vaquer au culte que le peu d'instants qu'ils ont pour se livrer au repos, on voit les rites obligatoires eux-mêmes peu à peu abandonnés par les hommes. Les femmes ont plus de loisirs; elles ont aussi plus de dévotion, quoique l'idée qu'elles se font de Dieu soit généralement inférieure à celle que s'en font les hommes; mais quand les nécessités de la vie courante les ont atteintes à leur tour, on les voit, elles aussi, se retirer du culte public, et les rites, qui avaient paru d'abord la partie principale de la vie, semblent n'avoir plus de raison d'être. La pratique des rites redevient individuelle, comme elle l'était à son origine, mais dans des conditions nouvelles: quand le nombre de ceux qui les suivaient s'est réduit à rien, la religion a péri, tant il est vrai que le rite en était un élément essentiel!

La question de l'origine et de la nature des rites partage aujourd'hui les savants. Le dissentiment provient de la diversité des doctrines phi-

losophiques. Ceux qui penchent vers les systèmes matérialistes renouvellent, sous des formes plus spécieuses, les doctrines épicuriennes de Lucrèce : ils rapportent à des illusions de l'esprit et à une sorte de sentiment poétique la création des rites, comme celle des dogmes [1]. La philologie comparée apporte à cette interprétation des armes nouvelles, et semble lui rendre l'autorité que la réfutation des systèmes épicuriens lui avait ôtée. Il est certain que, quand la notion de Dieu donne naissance à un culte, elle subit une transformation poétique sans laquelle les rites ne se produiraient point. L'Etre absolu, invariable, immuable, sans figure, impalpable, insaisissable à l'imagination, peut difficilement être adoré ou prié : on ne voit pas trop en quoi un rite, c'est-à-dire, après tout, une action humaine, peut intéresser un être de cette nature ; mais aussitôt qu'il est conçu comme providence, c'est-à-dire comme exerçant dans le monde sa propre activité, un rapprochement a lieu entre lui et les hommes : il devient en quelque sorte accessible, la prière et les actes pieux peuvent cesser de lui être indifférents. Je suppose qu'une société d'hommes n'ait pas de son dieu une notion métaphysique très-élevée, et que l'idée de providence ne se pré-

[1] Nunc quæ causa deum per magnas numina gentes
Pervolgarit et ararum compleverit urbes.., etc.

sente pas à l'esprit comme celle d'une puissance agissant par des lois générales et inflexibles : pour ces hommes la prière ne peut pas être autre chose qu'une rogation, et le rite est un hommage qui paie le prix d'une faveur et qui en prépare de nouvelles. Telle est la religion du Vêda. Dans une religion conçue de la sorte, le dieu, sa loi, son action, le sentiment religieux, la prière et le culte, tout revêt des couleurs humaines que le langage est parfaitement apte à reproduire. Le philologue, qui ne remonte pas à l'origine de l'idée et qui n'en considère que l'expression, peut aisément se faire illusion à lui-même et croire que le dieu n'est qu'un terme poétique pris à la lettre et une métaphore réalisée. *Vishnu* est un mot qui signifie *pénétrant*, et qui peut s'appliquer au soleil, dont les rayons pénètrent toutes choses; dès lors on est conduit à penser qu'avant d'être conçu comme un dieu, Vishnu a été simplement le soleil. Jupiter devient l'époux de Léda, et a d'elle Hélène : or Jupiter n'est autre que le ciel lumineux (Ζεῦς, en sanscrit *dyaus*); Léda, c'est la Nuit, qui cache toutes choses; la fille brillante du Ciel et de la Nuit, que peut-elle être, sinon la Lune, que l'on nomme en grec Sélénè? Le mot Σελήνη est identique au mot Ἑλένη. Hélène, fille de Jupiter et de Léda, a donc été simplement la lune, avant de passer pour la plus belle femme de son temps et pour la cause de la grande guerre de Troie.

Telle est la méthode d'interprétation qu'on applique aujourd'hui aux rites et aux dogmes, et dont il faut dire à ce point de vue quelques mots. Le point est plus délicat qu'il ne le semble au premier aspect. Si les disciples de l'école philologique veulent dire que l'identité du nom propre d'un dieu avec un nom commun ou avec un adjectif suffit à expliquer l'origine de ce dieu et son introduction dans le dogme, je n'hésite pas à déclarer que c'est là une doctrine fausse et funeste, car elle réduit la science des religions à une simple application de la philosophie matérialiste. Si Vishnu n'est rien que le soleil radieux, si Jupiter n'est rien que le ciel, je ne vois dans ces êtres divins que des faits matériels revêtus d'expressions poétiques, et dans leurs légendes que le développement naturel de ces faits. Une fois engagé dans cette voie des interprétations philologiques, on admet nécessairement que toute conception d'un personnage divin peut se réduire à des éléments linguistiques, c'est-à-dire à des métaphores. On en vient à dire, avec M. Max Müller, que « les dieux sont des noms sans être, » ce qui est l'expression la plus nette des doctrines nihilistes appliquée à l'étude des religions.

On devrait cependant réfléchir que le véritable problème ne consiste pas à retrouver dans une langue plus ou moins ancienne la signification radicale du nom d'un dieu. S'en tenir là, c'est

ne voir que la superficie des choses, car il restera à savoir comment les hommes ont pu opérer cette transformation d'un mot en un dieu, quelle est la force mystérieuse qui, dans des temps reculés, les a poussés à franchir ce passage. Vous dites que d'un mot ils ont fait un dieu : suffit-il d'affirmer le fait pour que le fait soit expliqué ? En vertu de quoi ont-ils pu faire ce changement ? Il n'est pas aujourd'hui un philosophe connaissant la psychologie, ayant analysé et classé ses idées, qui ne puisse résoudre ce second problème. Tous répondront que pour changer en dieu une notion sensible, il faut avoir d'abord l'idée de Dieu, qu'il est impossible de concevoir comme une puissance un phénomène naturel, si grand qu'il soit, quand on n'a pas l'idée de force, et qu'ainsi les hommes ont dû concevoir les dieux avant de leur donner des noms. Une fois le dieu conçu, les prêtres ou les poètes pouvaient-ils faire autrement que d'emprunter à la langue usuelle les termes communs qu'elle leur offrait, et qui s'adaptaient le mieux à leur pensée ? Et de plus, quand la notion qu'ils s'étaient faite les premiers de cet être divin venait à être comprise par les hommes de leur langue, n'était-il pas naturel que le terme adopté par eux perdît peu à peu sa signification commune et finît par devenir le nom propre du dieu ?

Les philologues doivent observer que le faux

principe qui tend à prévaloir parmi eux n'attaque pas seulement les anciennes religions, d'où il fait disparaître totalement la Divinité, mais qu'il est aussi bien applicable aux religions modernes, au Père, au Fils, au Saint-Esprit, aux noms mêmes de Christ et de Jésus, qu'il transforme en des métaphores, avec cette seule différence que l'objet métamorphosé est moins matériel, et fait le plus souvent partie des choses de l'âme. Enfin, le principe des interprétations philologiques peut s'appliquer à un grand nombre de catégories de termes, à ceux qui expriment des notions philosophiques comme à d'autres. Le nom de *Dieu* tire son origine du latin *deus*, qui est le sanscrit *dêva*. Ce dernier vient de la racine *div*, qui veut dire *briller*, et qui s'applique soit à l'éclat des objets éclairés, soit à celui de la lumière et du ciel resplendissant, de telle sorte que les hommes pourraient bien n'avoir en réalité que l'idée de lumière pendant qu'ils croient posséder la notion de Dieu.

Ces conséquences, qui conviennent au matérialisme, sont en contradiction formelle avec toute la métaphysique et avec la psychologie la plus simple. Les philologues ne doivent pas oublier que, si un principe faux engendre parfois des conséquences vraies, jamais d'un principe vrai on ne peut tirer des conséquences fausses. Il ne faut donc pas donner aux interprétations philologiques une aussi grande portée,

ni leur demander l'origine des dogmes ou des rites : elles sont hors d'état de la faire connaître. La philologie est une science d'observation et, par conséquent, incapable de résoudre par elle-même aucun problème de métaphysique. En y réfléchissant, on se convainc que l'idée de Dieu naît avant qu'on l'exprime, et que, si elle n'existait pas dans l'esprit, jamais d'un nom commun ou d'un adjectif on n'aurait pu faire le nom propre d'une divinité. Aussi bien, Vishnu n'est ni le soleil ni ses rayons; Agni n'est pas le feu matériel qui brûle, malgré l'identité de leurs noms; Neptune n'est ni la mer ni l'eau douce. Il n'y a pas, à ma connaissance, un seul texte, ni dans Homère, ni dans le Vêda, qui impose à ces noms la signification étroite et exclusive qu'on leur suppose. Vishnu est une force vivante qui se manifeste dans le soleil aux rayons pénétrants; Agni est une puissance universelle, intelligente et libre, dont les feux de toute nature ne sont que des signes visibles, qui réside aussi dans les corps organisés, qu'elle échauffe, et jusque dans la pensée, qu'elle vivifie. Il n'est pas un lecteur attentif du Vêda qui ne le sache et qui, s'il est sincère, ne reconnaisse la spiritualité de cette doctrine. Quant à Neptune, bien loin d'être l'eau personnifiée par un abus du langage, il est, comme son nom grec de Poseidôn (Ποσειδάων) l'indique, la puissance qui donne les eaux, par conséquent un être supé-

supérieur à la nature, une conception métaphysique, un dieu.

Si telle est la vraie nature d'un dieu dans une religion, il est évident que les expressions qui le désignent ne sont pas de simples métaphores, et que les rites institués en son honneur ont une valeur significative et symbolique. Un être surnaturel est atteint par l'esprit avant d'être invoqué par la voix de la prière et lié à nous par l'acte matériel et extérieur du culte. Plus l'acte religieux diffère par sa nature de l'union spirituelle du dieu et de son adorateur, plus cet acte est symbolique : ainsi la flamme du cierge sur l'autel chrétien est plus symbolique que l'hymne chantée dans l'église, l'hymne est plus symbolique que la prière mentale résidant au cœur de chaque adorateur et où ce dernier s'entretient face à face avec son dieu. C'est ce que les Indiens avaient parfaitement compris et ce dont celui qui fait l'histoire d'une religion doit toujours tenir compte. Nous ne devons pas, sous prétexte de philosophie, transformer les faits au gré de nos systèmes; mais nos systèmes doivent être la conclusion de l'étude sincère et intelligente des faits. Si l'on y apporte une doctrine philosophique qui ne puisse expliquer les faits sans les dénaturer, il faut renoncer à cette doctrine et en adopter une autre qui les interprète sans rien y changer. Or, il est aisé de voir qu'une doctrine spiritua-

liste peut seule rendre compte de la nature des dieux et des rites sacrés.

Quand on fait l'histoire d'une religion, on doit suivre dans leur développement la notion du dieu et le rite, les deux éléments qui la constituent. Le tableau des rapports de cette religion avec la société où elle est née, de la multiplication de ses sectateurs, des persécutions qu'ils ont endurées, de celles qu'ils ont fait subir à d'autres, de ses défaites et de ses triomphes, ne forme que la partie la plus extérieure de cette histoire. La véritable histoire d'une religion est celle de ses rites et de ses dogmes. Or, voici la loi très-simple à laquelle ils obéissent: leur marche est parallèle; mais le dogme précède toujours le rite, comme l'idée précède le sentiment et comme le sentiment précède l'acte extérieur. Les hymnes du Rig-Vêda sont unanimes à désigner par leur nom certains personnages des temps anciens comme fondateurs ou comme réformateurs des rites sacrés. Quant à la conception des dieux, c'est-à-dire à la métaphysique religieuse, les poètes védiques s'en déclarent eux-mêmes et individuellement les auteurs, et ils font des efforts personnels pour y apporter quelque nouvelle lumière. L'histoire du développement des rites indiens et de la métaphysique des brâhmanes sera, quand on pourra la suivre, une des parties les plus intéressantes de l'histoire universelle : celle du judaïsme ne

l'est pas moins, surtout quand on arrive aux grandes révolutions qu'il a subies, suscitées ou engendrées, pour donner naissance au christianisme et plus tard à l'islamisme : mais l'histoire des dogmes et des cultes chrétiens l'emporte sur toutes les autres, parce qu'elle abonde en documents pour toutes les époques et qu'elle présente des péripéties sans nombre. D'ailleurs, comme le christianisme est la religion dominante de l'Occident, nous ne devons pas être surpris que son histoire séduise tant d'esprits distingués de nos jours.

Le parallélisme des dogmes et des rites est la loi fondamentale de toute histoire religiense. Par conséquent, l'inégal développement des dogmes entraîne la séparation des rites. Si une race d'hommes se divise en deux branches, et que celles-ci, soit par l'éloignement des contrées où elles se fixent, soit par toute autre cause, se civilisent indépendamment l'une de l'autre, l'idée de Dieu qui leur était commune avant la séparation, peut s'épurer ou s'étendre de façons fort différentes lorsqu'elles vivent isolées. Ce qui arrive alors est facile à prévoir et se trouve confirmé par toute l'histoire. Le fond commun et primitif des croyances persistera, ainsi que les rites fondamentaux qui en étaient la manifestation ; mais les développements nouveaux du dogme introduisent chez un peuple des rites qui ne se trouvent pas chez l'autre, et il arrive, au

bout d'un certain temps, que deux religions distinctes se trouvent constituées. C'est ainsi que, dans l'Inde et la Perse, des dogmes et des rites nationaux, entés sur un même tronc primitif, ont donné naissance à deux religions différentes, celle des brâhmanes et celle des mages. Par une scission analogue, mais avec des caractères particuliers, l'idée chrétienne, se séparant du judaïsme, a produit un culte différent de celui des Hébreux, et qui néanmoins reconnaît la Bible pour un de ses fondements.

La séparation des systèmes religieux ne brise pas seulement la communauté humaine ; elle peut mettre ses parties en état d'hostilité réciproque : ainsi, la religion, qui procède à son origine d'un besoin d'unité dans les croyances et dans les actes pieux, se tourne en une cause de haine, de violences et de guerres. La Perse ancienne ne s'est pas seulement séparée du tronc commun de la race âryenne, comme l'ont fait de leur côté les peuples indiens; mais, quand elle s'est plus tard rencontrée avec ces derniers, elle ne les a plus reconnus pour ses frères : elle n'a vu en eux que les adorateurs des *dêvas*, c'est-à-dire de dieux qu'elle ne reconnaissait plus et qui étaient devenus pour elle les ennemis d'Ormuzd, son dieu suprême. De leur côté, par un travail propre à la race indienne, les brâhmanes avaient dépassé de bonne heure l'antique théorie des *asuras* ou principes de vie, et, tandis que les

hommes supérieurs de la caste sacerdotale approfondissaient la notion panthéistique de Dieu, les idées et les rites populaires tournaient de plus en plus au polythéisme. Il en résulta qu'après un certain temps les deux religions parurent être le contre-pied l'une de l'autre, et que les peuples qui les professaient furent ennemis. Dans des temps plus modernes, un seul point de doctrine, entendu en Orient d'une certaine manière et d'une autre en Occident, a, dans le christianisme, séparé les Grecs des Latins et suscité entre eux une hostilité qui n'est pas près de finir. Telle est aussi l'histoire des hérésies dans toutes les religions ayant un dogme établi. On ne peut pas se dissimuler que la religion a toujours produit ces deux effets, d'unir les hommes, puis de les diviser. Et nous voyons aujourd'hui que les efforts de la civilisation occidentale, qui a pour mobile le besoin d'union entre les peuples, sont surtout empêchés par l'antagonisme des religions, soit en Orient, soit en Occident. Est-ce à dire que la civilisation moderne soit elle-même ennemie des religions? Non; mais elle a besoin d'apaiser les luttes, et elle n'y peut réussir que par l'unification des dogmes et des cultes. Nous verrons plus bas de quelle manière doit se produire cette réduction à l'unité.

La science trouve les religions dans l'état de séparation : elle se propose d'en reconstituer théoriquement l'unité primitive. Établir en théo-

rie l'unité des dogmes religieux dans l'humanité, si cette unité n'est pas une chimère, serait le but suprême de la science des religions. Montrer que sous leur variété apparente ces grandes institutions cachent une même doctrine fondamentale, ce serait restituer à chacune d'elles le rôle qu'elles ont joué dans l'histoire et faire disparaître, autant qu'il est possible, l'antagonisme qui les tient séparées, et qui par elles a brisé le faisceau du genre humain. Si cette doctrine universelle, étudiée dans ses principes, venait ensuite à être reconnue pour vraie, nous aurions gagné une belle partie dans le jeu redoutable qui se joue depuis des siècles; car, les sciences marchant à coup sûr dans les voies qui conduisent à la vérité, nous aurions acquis la certitude que ces deux grandes créations de l'esprit, la religion et la science, tendent vers un terme commun où leurs théories doivent à la fin s'identifier. Une telle assurance nous étant donnée, nous aurions une réponse toujours prête contre ceux qui s'efforceraient encore de rétablir la lutte sur quelque terrain nouveau, et chacun de nous, dans le for de sa conscience, goûterait cette paix que les luttes de la raison et de la foi ont si souvent troublée. Au point où la science des religions est parvenue et à voir les pas qu'elle fait d'année en année, une telle espérance doit-elle paraître vaine? Je n'hésite pas à répondre non.

Plusieurs religions ont totalement disparu et n'ont laissé de traces que dans les livres et dans les monuments du culte ou de l'art, ou dans ces traditions populaires dont nous avons déjà parlé. D'autres subsistent encore, après avoir subi des transformations plus ou moins profondes et reçu des développements locaux et successifs. La science a nécessairement pour point de départ l'état présent des croyances et des cultes chez les différents peuples. Lorsque, les ayant classés, elle commence à en faire l'histoire, il est aisé de voir qu'elle ne peut avancer qu'en remontant et en restituant à chaque époque ce qui lui appartient, soit dans le développement des dogmes, soit dans la transformation des cultes. Les récits de l'histoire prennent les peuples le plus près possible de leur origine et affirment souvent, dans les premières pages, des faits qui ne sont nullement établis : presque toutes les histoires commencent par un roman. Ce serait une faute insigne de commencer de la sorte l'histoire d'une religion. En remontant de l'état actuel à ceux qui l'ont précédé, on procède en quelque sorte par voie de réduction, comme font les chimistes et les physiciens. Les parties les plus récentes du culte et les dernières formules du dogme sont éliminées les premières; plus on on avance, plus l'un et l'autre se simplifient; la légende du dieu, s'il en a une, se réduit peu à peu à ses éléments les plus anciens; on se trouve

à la fin en présence d'une notion de dieu rudimentaire et d'un rite à peine ébauché. Chemin faisant, on a trouvé dans les faits eux-mêmes l'explication des développements locaux d'une religion et des ruptures qui ont pu se produire dans son sein; on a constaté les influences venues du dehors qui l'ont successivement modifiée, soit par un mélange direct, soit par une sorte de réaction et de lutte contre des idées et des usages qui ne pouvaient être acceptés. Ainsi marche la science des religions : elle remonte le cours des temps et elle ne fait un pas en avant qu'après avoir assuré celui qu'elle vient de faire; mais, si l'on descendait le cours des temps, il faudrait ou établir d'abord une théorie spéculative et présenter l'esprit humain comme une table rase sur laquelle on ferait apparaître tour à tour les diverses religions, ou commencer par un acte de foi en une révélation primitive et connue. Dans le second cas, on se place en dehors des conditions de la science; dans le premier cas, on construit l'histoire *a priori*, ce qui est contraire à la science.

Je sais bien qu'aujourd'hui les recherches des savants portent à la fois sur toutes les parties de l'histoire des religions; mais la science n'en est pas à ses débuts : les cadres généraux sont tracés, les faits principaux y ont déjà pris leur place, et les études spéciales ont pour but de combler les vides qu'ils laissent encore entre

eux. Toutefois, il faut bien reconnaître que les affirmations des savants sont souvent hasardées; soit parce que l'horizon restreint où ils s'enferment les empêche de voir l'ensemble des faits, soit parce que l'esprit est plus prompt à affirmer quand il découvre que quand il apprend. Après tout, les sciences d'observation n'avancent qu'à ce prix : des erreurs entachent presque toutes les découvertes; c'est par la discussion et par des recherches nouvelles qu'elles atteignent à la clarté scientifique. Le grand travail qui en ce moment se fait en France et en Allemagne sur les évangiles, a déjà donné lieu à des controverses et à des rectifications mutuelles entre les savants; mais peu à peu les faits s'établissent, et leur suite se recompose selon l'ordre où ils se sont accomplis.

Depuis trente ans, nous voyons se reconstituer l'histoire d'une civilisation toute religieuse et qui semblait n'avoir pas eu d'histoire. L'Inde paraissait échapper pour toujours à toute chronologie; mais les indianistes ont suivi la méthode des géologues : ne pouvant fixer des dates, ils se sont contentés de reconnaître d'abord les grandes périodes de la littérature et de la civilisation indienne. Les cadres étant formés, nous voyons les livres, les faits, les idées, venir s'y ranger tour à tour; et, par des synchronismes prudemment établis, les grands faits de l'histoire de l'Inde commencent à prendre place dans l'histoire générale de l'humanité. Si l'on avait

tenté cette restitution en commençant par le Vêda, vraisemblablement la science eût longtemps encore marché au hasard; mais le bouddhisme, qui est la dernière forme des religions indiennes, a été le premier étudié scientifiquement. Les grandes dates en ont été reconnues avec une approximation suffisante, et elles ont servi de point de départ pour remonter le courant brâhmanique; enfin, le Vêda a été découvert, et c'est sur lui que les études portent en ce moment. Or, le Vêda est la forme la plus antique des religions indiennes et celle qui nous les montre le plus près de leur berceau. Une suite de hasards heureux a fait connaître aux savants européens les livres sacrés de l'Orient dans l'ordre le plus favorable à l'étude. Les livres brâhmaniques, où la religion indienne apparaît dans sa plénitude, ont été connus les premiers; ceux du bouddhisme l'ont été plus tard et ont donné les premières dates historiques; enfin, les hymnes du Vêda et leurs commentaires sont venus dévoiler la source de ce grand fleuve, dont on connaissait le cours principal et les dérivations. L'apparition du Vêda en Europe a produit dans les études indiennes le même effet que produirait la découverte du Pentateuque, si l'on ne connaissait encore que les autres livres de la Bible et ceux des chrétiens.

CHAPITRE II.

LA MÉTHODE HISTORIQUE.

Ces exemples suffisent pour montrer la marche que suit dans sa partie historique la science des religions; mais les savants doivent renoncer à l'espoir d'atteindre historiquement à l'origine des dogmes et des cultes. Laissons de côté, si l'on veut, les pratiques grossières de beaucoup de peuplades barbares; admettons que ces pratiques n'ont pas d'histoire et qu'elles sont telles aujourd'hui qu'elles étaient à leur origine. Le classement des grandes civilisations met au premier plan, parmi les anciens peuples, les Chinois, les Egyptiens, les Sémites et les races âryennes d'Europe et d'Asie. Eh bien! il n'en est pas un seul dont la science puisse dire qu'elle est en état de découvrir historiquement les origines religieuses, excepté peut-être celles des Chinois; mais il conviendrait de mettre à part cette nation, qui, appartenant à la race jaune, est selon toute vraisemblance antérieure aux peuples blancs, et qui n'avait pour religion

qu'une sorte de fétichisme, avant que des hommes de race âryenne lui eussent communiqué la leur. On sait en effet que l'existence des Chinois remonte à une antiquité supérieure à celle des nations âryennes ou sémites, et l'on sait aussi que la première religion métaphysique pratiquée chez eux a été celle du Bouddha. L'histoire religieuse de la Chine se trouve ainsi réduite à n'être qu'une des branches de celle du bouddhisme, religion essentiellement âryenne. Les mêmes réflexions peuvent s'appliquer aux autres religions qui ont fait quelque progrès en Chine : elles appartiennent à différentes branches du christianisme, elles ne sont que des importations européennes et n'ont aucune racine dans la race chinoise. De plus, quoique le bouddhisme ait été la première religion introduite chez les peuples jaunes, et bien que cette introduction soit déjà ancienne, l'étude des livres chinois a fait connaître les dates précises des missions qui l'y ont prêché et celles de ses premiers établissements; depuis lors, les chroniques chinoises du bouddhisme ont tenu compte de ses progrès, et l'histoire pourra les suivre jusqu'à nos jours. La question des origines religieuses peut donc à peine être posée à l'égard de la Chine et des autres populations jaunes de l'extrême Orient; mais il n'en est pas de même des Égyptiens, des Sémites et des Aryens.

Quant à l'Égypte, malgré l'abondance pour

ainsi dire croissante des textes hiéroglyphiques, il n'est pas probable que l'histoire parvienne de longtemps à résoudre le problème de ses origines religieuses. Ceux de ses textes qui ont été traduits jusqu'à ce jour, et dont un certain nombre remontent à une haute antiquité, ne laissent à cet égard que peu d'espérance. Il est possible d'y reconnaître l'existence d'un symbolisme très-antique, revêtu de formes polythéistes; mais rien de plus obscur encore et de moins pénétrable que la métaphysique sur laquelle il était fondé. Un naturalisme local en paraît être la base, ce qui le rapproche des doctrines grecques, latines et indiennes; mais à quelle hauteur ce naturalisme s'était-il élevé? à quelle théologie avait-il donné lieu? quelle portée générale avaient ces doctrines, qui semblent se rapporter exclusivement au sol et au climat de l'Egypte? C'est ce que le laconisme d'inscriptions presque toujours officielles ne permettra peut-être jamais de savoir. Ajoutez que l'écriture hiéroglyphique, assez claire quand elle énonce des faits matériels, l'est beaucoup moins quand elle veut exprimer des idées abstraites. Si elle a paru suffire à des hommes qui en faisaient une étude continuelle et un usage journalier, elle n'est plus aussi intelligible pour nous, qui n'avons, pour en découvrir le sens, que les monuments où elle est employée. Enfin, quand les hiéroglyphes nous éclaireraient assez sur les dogmes et les cultes

de l'ancienne Egypte, on ne pourrait croire, même alors, que l'on en possédât les commencements : car l'usage d'une écriture sacrée, quoique ancienne, ne remonte pas aux premiers temps de la race qui a peuplé la vallée du Nil. Si elle y est venue du dehors, elle a dû y apporter avec elle ses idées et ses institutions antérieures. De toutes manières, elle a nécessairement eu une période primitive et totalement inconnue, qui a pu durer pendant des siècles nombreux.

Les Sémites n'ont rien d'antérieur à ce que la Bible raconte. Or, les livres les plus anciens de la Bible sont ceux qui portent le nom de Moïse. Selon les chronologies, Moïse vivait au XVIIe siècle avant Jésus-Christ. Les faits qui ont suivi ce législateur et qui sont racontés dans les autres livres hébreux, sont simples et ont généralement un caractère de réalité qui permet de les classer, sinon parmi les faits historiques, au moins parmi les légendes héroïques dont le fond appartient à l'histoire. La foi des chrétiens, celle des jüifs et des mahométans attribuent la même valeur au récit des livres mosaïques; mais, comme la foi diffère essentiellement de la science, ne repose pas sur les mêmes principes et ne suit pas la même méthode, les personnes qui font aujourd'hui la science des religions ne peuvent pas envisager les anciens récits du point de vue de la foi. Leur horizon embrasse toutes les religions ensemble. Le sol où

elles se placent est nécessairement un terrain neutre, où non-seulement elles ne veulent pas attirer la lutte, mais où elles n'auraient pas même le droit de l'accepter. Il est donc hors de doute que les récits mosaïques ne peuvent pas à leurs yeux entrer dans le domaine de la science sous la forme où ils se présentent, et qu'ils ont besoin d'interprétation.

Les hymnes du Rig-Vêda, dont l'antiquité peut bien égaler celle de la Genèse si elle ne la surpasse, ouvrent à la science des horizons tout différents. La cosmogonie de l'Avesta n'est pas non plus la même, et celle d'Hésiode diffère totalement des autres. Il peut y avoir des motifs tirés de la foi, mais il n'y a pas de raisons scientifiques d'adopter l'une plutôt que l'autre, et la science doit les accueillir toutes également, à la condition qu'elles seront scientifiquement interprétées. Or, on ne doit pas se dissimuler qu'à travers des luttes stériles contre des hommes dont la foi n'est pourtant pas en cause, la science marche toujours, et que les vieux récits mosaïques sont soumis à ses méthodes aussi bien que ceux des Grecs, des Germains, des Perses et des Indiens. Si, au lieu d'agir par passion et de défendre la foi par la violence, les chrétiens fervents envisageaient le travail de la science avec ce calme d'esprit qui ne convient pas moins à la foi qu'à la raison, ils se convaincraient certainement que la répugnance de beaucoup de per-

sonnes à prendre au pied de la lettre les récits mosaïques n'a rien de commun avec ce qu'on appelait autrefois le libertinage et les débauches de l'esprit, et qu'elle provient uniquement de la nécessité où est notre siècle d'accorder sa foi avec sa raison. Notre siècle ne recule pas devant l'extraordinaire, moins encore devant le divin; mais il recule devant l'impossible. La science est donc forcée par sa nature de ranger beaucoup de récits mosaïques, notamment ceux que contiennent les premiers chapitres de la Genèse, dans cette grande classe de récits qui portent les noms de mythes ou de légendes, récits dont on ne nie pas la vérité, mais dont la forme a besoin d'être ramenée à des expressions plus simples. Or, à ce point de vue, les savants sont d'accord pour limiter la partie historique de la Bible à l'époque de Moïse ou même à celle de David. Au delà de Moïse, il n'y a plus aucun fait qui puisse être scientifiquement accepté et entrer dans l'histoire avec la forme que les récits hébraïques ont adoptée.

Ainsi donc on ne peut espérer trouver dans la Bible l'origine première des religions. Au moment où Moïse prend en main le gouvernement spirituel de son peuple et fonde cette puissante institution religieuse qui dure encore, ce peuple n'était ni sans Dieu, ni sans culte. Or, ni la légende d'Abraham, ni celle de Noé, ni, à plus forte raison, le mythe d'Abel et Caïn, ou celui

du serpent tentateur, ne peuvent rendre compte de la naissance de l'idée de Dieu et du rite primordial chez les Sémites. Les récits genésiaques font évidemment allusion à des temps fort antérieurs à Moïse et même à Abraham; mais il n'y a rien de précis ni de scientifique dans ce qu'ils en rapportent. On peut penser que, quand ces antiques souvenirs furent recueillis et vinrent former la Genèse, ils n'étaient plus qu'un écho très-affaibli de faits et peut-être de doctrines d'une antiquité beaucoup plus haute. Je sais qu'aujourd'hui certains disciples de l'école philologique voient dans les premiers récits de la Genèse une reproduction incomplète des mythes âryens, si amplement développés dans le Rig-Vêda, et identifient par exemple le serpent tentateur avec le serpent (***Ahi***) ennemi d'Indra et personnification du nuage; mais il n'est pas dit que tous les serpents mythiques de l'antiquité procèdent d'Ahi: les Sémites ont pu, comme les Aryas, constituer des mythes et des légendes où cet animal ait pris sa place. De plus, il n'est pas facile de prouver que ces deux races d'hommes aient eu des relations positives avant l'époque des rois d'Israël et se soient emprunté l'une à l'autre des conceptions aussi fondamentales. Le récit du serpent tentateur est lié à la légende de l'Eden, et celle-ci à la doctrine sémitique du Dieu créateur. Dire le contraire, c'est soulever contre soi les Juifs, les chrétiens et même les

mahométans, dont les croyances religieuses procèdent de ces récits. Avant d'établir de telles assimilations, il faut que la science ait résolu séparément les problèmes que font naître les temps primitifs des Sémites et ceux des Aryas, et, supposé même que cette partie de la science fût terminée, il est évident que le rôle de l'histoire s'arrête au point où les faits cessent d'avoir un caractère naturel, et qu'au delà on est forcé d'avoir recours à d'autres moyens d'investigation.

Le Rig-Vêda est le livre sacré des peuples de l'Inde et le fondement de leurs religions. Ce recueil d'hymnes composés dans la vieille langue sanscrite est peut-être le plus authentique des textes sacrés, quoique les auteurs de ces chants soient le plus souvent fictifs ou inconnus. Toutes les données scientifiques prouvent que l'époque où il remonte n'est pas de beaucoup postérieure à Moïse, et que plusieurs d'entre les hymnes sont probablement plus anciens. Ce point, du reste, n'a pas une importance majeure, puisque l'histoire de l'Inde procède par périodes et non par années, au moins pour les temps antérieurs au bouddhisme. Quand on compare l'âge des hymnes vêdiques à celui des chants homériques les plus anciens, c'est-à-dire de certaines portions de l'Iliade et de quelques fragments épiques publiés sous le nom d'Homère ou d'Hésiode, on voit que les peuples de race âryenne n'ont aucun

monument qui égale par son antiquité le Vêda ; car il n'est pas possible de citer celle du livre de Zoroastre, pris dans son ensemble, livre dont l'époque semble répondre tout au plus aux premiers temps du brâhmanisme indien. Quelques parties de l'Avesta semblent plus anciennes que le reste du livre sans toutefois dépasser ou même égaler en antiquité les plus anciens hymnes indiens. Or, le Rig-Vêda est tout entier un livre religieux; la notion qu'on se faisait de Dieu et les rites qui en découlaient, y sont entourés de toute la lumière qui manque à la plupart des autres textes sacrés. Toutefois non-seulement le Rig-Vêda ne nous fait pas assister à la naissance de cette notion et de ces rites, mais il suppose lui-même des périodes religieuses antérieures dont il est impossible de fixer la durée.

L'état des esprits auquel répondent les hymnes n'est pas un état primordial : le polythéisme, quoiqu'il soit la forme la plus antique de l'idée de Dieu chez les Aryens, y a dés proportions si considérables que, pour arriver à ce symbolisme, il a fallu des siècles nombreux à une race occupée surtout de guerres et de conquêtes. Cette conséquence se trouve confirmée par la comparaison des divinités vêdiques avec celles des autres peuples âryens, chez lesquels en effet on les retrouve conçues de la même manière et portant quelquefois les mêmes noms. La présence de ces éléments communs prouve

qu'un certain nombre de dogmes existait dans la race âryenne avant que ces branches se fussent séparées du tronc primitif, et lorsqu'elle ne formait encore qu'une seule société d'hommes habitant les vallées de l'Oxus. Les anciens rites sacrés, l'autel, le feu, la victime, l'invocation aux dieux, se trouvaient également chez les divers peuples âryens avant qu'ils eussent subi l'influence sémitique du christianisme : ces faits prouvent moins l'antiquité du Vêda que l'existence d'un culte antérieur à la dispersion des Aryens.

Quoi qu'il en soit, on est forcé d'arrêter au Vêda l'histoire positive des religions âryennes. Si la science veut remonter plus haut, il lui faut d'autres moyens d'investigation que ceux dont les historiens disposent. Mais comme il n'est rien sur terre, au moins jusqu'à ce jour, comme il n'est aucun monument sacré plus ancien que la Bible et que le Vêda, si l'on en excepte les ébauches locales de l'Égypte, là sont les limites où s'arrête l'histoire appliquée à la science des religions. Au delà de ces deux termes s'étend un horizon dont les bornes échappent à la science et que l'imagination elle-même ne peut embrasser. On voit bien que les périodes signalées par la Genèse et par le Vêda sous des formes mythiques ou symboliques occupent un passé déjà lointain pour les auteurs de ces livres, et cependant, quand on pourrait détermi-

ner par une voie scientifique quelconque les principaux faits religieux qui s'y sont accomplis, on ne devrait pas, même alors, se croire parvenu aux origines des religions et des cultes : car, ou bien la première ébauche d'une religion remonte à l'apparition de l'homme sur la terre, ou bien elle a été le résultat d'un travail intellectuel prolongé durant des siècles nombreux. Dans l'un comme dans l'autre cas, les commencements nous échappent. « Le commencement des êtres est insaisissable, dit un célèbre poème indien; la fin l'est aussi; nous ne saisissons que le milieu. » Cette loi si simplement exprimée et qui contient en germe toute la doctrine mise récemment en lumière par M. Darwin, est applicable à tout ce qui se produit dans le sein de l'humanité, aux religions comme à tout le reste. Si la première idée d'un dieu et le premier essai d'un rite remontent aux origines de l'homme, la science demande où sont ces origines. Le système de M. Darwin intervient alors, système combattu mais non réfuté. Si l'anthropologie ne reconnaît pas plusieurs espèces humaines, elle distingue des races, et elle s'accorde avec l'histoire et avec la philologie comparée pour les classer chronologiquement suivant leur perfection physique ou morale. Dans l'ancien continent les blancs c'est-à-dire les Aryas, auxquels se rattachent les Sémites, ont apparu les derniers, et forment les nations religieuses parex-

cellence. Les jaunes étaient venus auparavant : ils avaient déjà conquis les noirs, quand les Aryens du sud-est sont descendus de la Bactriane vers l'Indus par les vallées du Cachemire. Les noirs avaient précédé les jaunes, dont les annales se perdent dans le passé. Faudra-t-il croire, ce qui est peu vraisemblable, pour ne rien dire de plus, que les blancs reçurent des peuples jaunes les premières notions religieuses et les éléments du culte, lorsque nous voyons les Chinois à peu près dépourvus de religion avant l'arrivée du bouddhisme indien, et lorsque les poètes du Vêda nous disent des populations qu'ils heurtaient de front sur l'Indus qu'elles étaient « sans dieu » ? Si l'on admettait cette hypothèse, que tout contredit et que rien ne confirme, faudrait-il aussi faire des jaunes les successeurs des noirs en religion? Ce sont là des suppositions gratuites, où la science perd ses droits. Il se peut que les vieilles populations humaines aient eu chez elles quelque chose qui ressemblât à des religions; mais si nos philosophes, quittant pour un moment la méthode cartésienne, trop exclusive, faisaient *a posteriori* la psychologie des races noires, on verrait jusqu'où va chez elles la notion de Dieu. On saurait peut-être alors si, dans la suite des religions, les races blanches ne marquent qu'une période précédée par celle des jaunes et des noirs, ou bien si réellement nos races sont les seules qui

soient éminemment religieuses et si les religions ont pris naissance dans leur sein.

Tous les faits scientifiquement recueillis jusqu'à ce jour tendent vers cette dernière conclusion. Il est aujourd'hui très-vraisemblable que les races humaines autres que la blanche seront reconnues pour incapables de fonder un système religieux de quelque valeur, et que chez les plus infimes d'entre elles on ne trouvera qu'une notion de Dieu à peine ébauchée et des cultes sans théorie. Si ces propositions viennent à être solidement établies, on en tirera cette conséquence, que les religions métaphysiques ont pris naissance chez les peuples blancs, et que d'eux seuls procèdent un symbolisme éclairé, une dogmatique sérieuse. Or, il restera toujours à savoir comment sont nées chez elles ces théories et les cultes qui en dérivent. Nous voyons déjà que ni l'histoire, ni nos grands monuments sacrés ne résolvent ce problème. La grande loi de la nature, qui veut que toutes choses commencent par rien, s'applique ici dans toute sa rigueur. Et par là il ne faut pas entendre que, rien n'étant, la chose ait apparu tout à coup, comme par un miracle, dans sa plénitude. Ce prétendu rien qui précède la naissance d'une chose est suivi sans intervalle d'un commencement qui n'est presque rien; c'est par un développement continu et en vertu d'une énergie interne que la chose grandit peu à peu et devient

perceptible aux sens ou à la pensée. Il n'est pas un être, pas un phénomène, qui échappe à cette loi : tout ce qui s'accomplit dans l'ordre physique et dans l'ordre moral, la production de la vie et de ses phénomènes, celle de la pensée et de ses actes, lui est également soumis. C'est une erreur de croire qu'entre ce qu'on appelle rien et quelque chose il y ait un abîme infranchissable : il n'est pas un mathématicien qui ne sache le contraire et qui ne rencontre continuellement cette loi de l'infini dans l'étude des phénomènes physiques. La nature franchit sans relâche cet abîme, et ses actions lentes parviennent à produire des effets qui nous étonnent, en vertu de la loi de l'infini à laquelle elles obéissent.

Qu'on me permette un exemple pris dans la nature. J'ai vu, dans les remparts de Messène construits par Épaminondas, des pierres énormes soulevées par une racine de figuier. Ces pierres n'ont pas moins de six pieds de longueur sur une largeur et sur une épaisseur de plus de deux pieds, et chacune d'elles pèse au moins trois mille livres. Trois assises superposées avaient été soulevées par cet arbre à plus de dix centimètres de hauteur. Voilà certes une chose qui a le droit de nous étonner, puisque cette faible racine peut être brisée en quelques instants, et qu'il faudrait les forces réunies de bien des hommes pour remuer ces grands blocs de pierre.

Pourtant, si l'on veut y réfléchir, tout le merveilleux disparaît.

Une graine portée par le vent s'est arrêtée dans un étroit interstice; là, elle a germé; la petite racine a rempli l'espace qu'elle a trouvé vide. Ce fait se passait, je le suppose, il y a cent ans. Je suppose encore que la racine a grossi pendant six mois chaque année et qu'elle s'est reposée le reste du temps : elle a donc employé à croître environ dix-huit mille jours. On sait que les physiciens estiment la valeur d'une force en la rapportant à la seconde, au kilogramme et au mètre pris pour unité. Que l'on veuille achever le calcul, on verra que la force déployée par la racine du figuier est d'une extrême petitesse, et qu'elle n'égale pas la millionième partie de celle qui est nécessaire pour élever un kilogramme à un mètre de hauteur en une seconde de temps. Seulement, comme elle est continue, et qu'elle ajoute sans interruption ses effets les uns aux autres, il arrive qu'après cent ans elle a produit un résultat dont nous sommes d'abord étonnés.

La force du figuier est une force vivante : la vie physiologique agit donc de cette manière. La vie spirituelle suit la même loi. Je demande qu'on m'explique d'où vient cette forme parfaite du temple de Minerve à Athènes. Est-elle née un jour subitement de l'esprit d'Ictinus ou de Phidias? Non, puisque ces artistes avaient sous

les yeux des modèles qui égalaient presque en beauté ce qu'ils firent à leur tour; et ces modèles, dont plusieurs se voient encore, avaient été précédés par d'autres, de sorte qu'en remontant les siècles on voit les formes architecturales se rapprocher de plus en plus de leurs ébauches primitives, sans qu'il soit possible de dire à quel jour ces premières formes sont nées. On peut même affirmer qu'elles ne sont pas nées un certain jour, mais qu'elles ont été le produit d'une élaboration dont la marche et la durée sont inappréciables.

Si des formes de l'art on passe aux conceptions abstraites de l'esprit, la même loi se retrouve encore. La masse des connaissances humaines va grossissant; il est impossible de dire le jour où telle science est née, car ou bien elle a été tirée de sciences antérieures par le développement progressif de l'intelligence d'un homme, ou bien elle est l'œuvre lente et continue d'un peuple ou de quelqu'une des races humaines. Parmi les conceptions de l'esprit, il n'en est pas qui soit plus élevée ni plus métaphysique que l'idée de Dieu; il n'en est donc pas dont le dégagement exige un plus long effort et un travail plus persévérant de l'humanité. Certes, j'admets avec les psychologues que l'idée de Dieu est la base et le fond de notre raison, et je suis persuadé que la science des religions, aussi bien que la métaphysique, est let-

tre close pour les sensualistes; mais il faut bien reconnaître que cette idée réside en nous à l'état d'enveloppement. Un psychologue ne doit jamais oublier que le jour où il a été conçu dans le sein maternel, son corps n'était qu'une particule de matière imperceptible, et que sa pensée, qu'il analyse aujourd'hui dans sa plénitude, a tenu dans ce corpuscule ; qu'au jour de sa naissance et pendant plusieurs années il n'a guère songé à Dieu ni à rien de métaphysique ; et qu'enfin c'est par une évolution continue et insensible de tout son être qu'il est devenu un analyste et un philosophe. Alors il a communiqué ses découvertes à des hommes dont l'esprit, comme le sien, s'était éclairé par degrés, et leurs forces, mises en commun, ont pu se multiplier les unes par les autres. Enfin, au bout de leur vie, ils se sont trouvés plus savants que les hommes des générations antérieures.

Je suppose maintenant qu'au lieu d'être parvenus comme nous à cet âge de l'humanité qu'on peut appeler l'âge de la science, des hommes réfléchis, mais encore tout pleins du sentiment de la nature et du besoin de s'expliquer les choses, aient cru découvrir au milieu d'elles et par delà les apparences, un être caché, une puissance invisible, une intelligence mystérieuse : n'est-ce pas là l'origine d'une religion ? n'est-ce pas l'un de ses éléments ? L'autre, qui est le rite, vient après. Il ne serait pas scientifique de

se demander si cette religion primordiale est vraie ou fausse. La question n'est pas là. J'ajoute même qu'au simple point de vue des fidèles, elle ne doit pas être posée en ces termes : car telle religion crue vraie se fonde sur une autre que l'on repousse. Les chrétiens regardent comme fausse la religion d'Israël, et n'ont pas de plus grands ennemis que les Juifs, qui ont crucifié leur dieu. S'ils la croyaient vraie, ils seraient Juifs et non pas chrétiens. Les bouddhistes rejettent la religion des brâhmanes, sans quoi ils cesseraient de reconnaître le Bouddha pour leur maître et leur sauveur. Cependant le livre sacré des Juifs est aussi l'un de ceux des chrétiens, et nous savons que le panthéon des brâhmanes a passé tout entier chez les sectateurs du Bouddha. Ce n'est pas non plus à la science qu'il convient d'examiner la valeur absolue des religions, et c'est pour cela qu'elle n'a rien d'agressif; mais quand elle remonte vers le passé, et qu'elle est arrivée à un point où l'histoire et les aûtres moyens d'investigation lui manquent, elle ne peut plus qu'interroger les grandes lois de la nature qui président au développement de toutes choses, et auxquelles l'humanité et ses religions sont assujetties.

Tels sont les principes et les notions générales sur lesquels repose aujourd'hui la science des religions. En les exposant, nous ne faisons que résumer ce qui se rencontre dans un grand nom-

bre d'écrits sur cette matière. En fixant la place de cette science nouvelle et en traçant la marche qu'elle suit, on touche nécessairement aux religions en vigueur comme à celles qui ne sont plus. Les hommes qui se livrent à cette étude s'en sont partagé le domaine, qui ne saurait être aisément exploité par un seul. Plusieurs d'entre eux, surtout en Allemagne, quelques-uns en France paraissent, aux yeux de personnes pieuses, user d'une hardiesse intolérable à l'égard de choses qu'elles considèrent comme sacrées. La justice veut que les hommes de labeur consacrés à la science, et qui en réalité portent le fardeau du jour, soient plus favorablement jugés. J'ai lu beaucoup de leurs écrits, et je n'y ai vu aucune attaque contre la religion. On se trompe en les croyant animés de l'esprit du XVIIIe siècle : le temps a marché, il a fait taire les attaques frivoles, les injures et les haines. L'esprit sarcastique et railleur du siècle passé n'a rien de commun avec la science. Les vrais savants n'ont aucune raison de s'attaquer ni aux fondateurs des religions, ni à leurs dogmes, ni à leurs cultes, ni même à leurs ministres. Les dogmes nouveaux représentent le plus souvent quelques progrès dans la connaissance de Dieu; ceux qui les ont successivement proclamés ont été nos grands initiateurs; les docteurs qui les ont développés n'ont pas peu contribué à notre civilisation. Et ceux qui font aujourd'hui la

science des religions, et qui cherchent à se reconnaître au milieu de tant d'essais successifs, que font-ils qui soit hostile aux hommes, ou plutôt qui ne mérite leur approbation ? Ils ne cherchent pas leur avantage personnel, ils cherchent la vérité.

CHAPITRE III.

LA SUITE DES RELIGIONS.

I.

L'idée de Dieu et le rite sont les seuls éléments dont la science constate la présence dans toutes les religions. Il y a eu des religions sans morale ; il y en a eu sans clergé. Quelques développements sur ces deux points marqueront l'état actuel de la science.

Quand on remonte, comme la méthode l'exige, l'histoire des religions, on s'aperçoit que l'application des principes dogmatiques à la conduite de la vie est un fait moderne, qui caractérise les dernières venues d'entre elles, celles de Mahomet, du Christ et du Bouddha. Dans le Koran, la métaphysique ne tient presque pas de place et se réduit en quelque sorte à l'affirmation de l'unité personnelle de Dieu, en opposition avec l'idée chrétienne du Père et du Fils. Au contraire, les règles de conduite, les prescrip-

tions morales s'y rencontrent à chaque pas sous les formes variées du précepte, du récit et de la parabole. Suivez le développement du mahométisme, soit en Orient, soit en Occident : vous reconnaîtrez l'extrême faiblesse de la philosophie musulmane comparée à la puissance de la métaphysique chez les Grecs et chez les Indiens des temps brâhmaniques. Il est permis d'attribuer cette exiguité scientifique des religions fondées sur le Koran moins peut-être au caractère particulièrement moral de la révolution musulmane qu'à la nature de l'esprit sémitique, toujours inférieur, en matière de science, au génie des peuples âryens. Cette opinion, depuis longtemps répandue parmi les savants, se confirme de plus en plus chaque jour et tend à devenir un point de doctrine incontestable. Il est certain en effet qu'il n'y a presque pas de philosophie théorique dans les livres sémitiques qui ont précédé le Koran, c'est-à-dire dans la Bible et dans les autres écrits des Hébreux. Si l'on n'avait sous les yeux que la suite des religions procédant exclusivement du mosaïsme, la loi qui nous montre les religions ne prenant un caractère définitivement pratique qu'après avoir été pour ainsi dire étrangères à la morale, ne pourrait pas être établie ; mais il est certain que les religions purement âryennes se sont développées suivant cette loi.

Le bouddhisme dans l'Inde est resté pendant

plusieurs siècles confondu, quant à sa partie métaphysique, avec certaines écoles des brâhmanes. Plus tard, soit quand il s'est séparé d'elles, soit quand il a quitté l'Inde pour se rendre dans le Tibet, dans l'île de Ceylan et chez les peuples de race jaune, il a conservé, quoique en les modifiant, la plus grande partie des symboles brâhmaniques. Au contraire, dès le premier jour, le Bouddha s'est présenté aux hommes comme instituteur d'une doctrine morale fondée sur la vertu et sur la charité. Quand ses disciples se sont réunis en concile pour composer la primitive église bouddhique, le seul but qu'ils se sont proposé d'atteindre a été, non d'enseigner aux hommes une métaphysique nouvelle, mais de changer leurs mœurs, qui étaient mauvaises, d'ôter de leur âme les passions qui avilissent, et de les réunir dans un sentiment universel d'amour (*maitrêya*).

De là sont nés ce prosélytisme, cette abnégation sans mesure, qui ont fait de ses apôtres les civilisateurs de peuples auparavant barbares, comme ceux du Tibet et de la presqu'île au delà du Gange. Ces peuples sont restés de très-mauvais métaphysiciens, mais ils ont vu leurs mœurs s'adoucir, et ils font dater du bouddhisme le commencement de leur civilisation. De là aussi cet esprit d'association religieuse qui a donné dans tout l'Orient un si grand empire aux églises bouddhiques, qui a fait de la prédication un

des premiers devoirs des prêtres, de la confession une pratique ordinaire, et qui, poussant beaucoup d'hommes à la recherche d'une pureté morale presque impossible, a peuplé de couvents (*vihâras*) une portion de l'Asie et nous montre aujourd'hui des villes populeuses entièrement composées de monastères.

Le brâhmanisme est loin d'avoir donné à l'institution morale la même universalité que le bouddhisme. Nous voyons, il est vrai, dans un temps déjà ancien, la conduite des hommes préoccuper les brâhmanes qui ont rédigé les Lois de Manou : mais ce livre, qui est le code brâhmanique, a bien plutôt pour objet de fixer les bases de la constitution sociale et de l'organisation politique de l'Inde que de conduire tous les hommes, sans distinction de castes et de races, dans la voie de la vertu. La loi de Manou exige bien peu en cela des hommes de condition inférieure: elle est plus sévère pour les seigneurs de caste royale ; elle n'impose la pureté morale et la perfection qu'aux hommes et aux femmes de la caste sacerdotale. D'autre part la métaphysique occupe une place importante dans les Lois de Manou : elle en remplit presque à elle seule le premier et le dernier livre. Il y a plus de théorie dans ce seul ouvrage sanscrit que dans toute la littérature bouddhique.

Remontez plus haut dans le passé. Le Vêda précède le brâhmanisme et lui sert de point

d'appui. Or, la morale est à peu près étrangère aux hymnes du Vêda. C'est donc dans l'intervalle compris entre cette période vêdique, longue de plusieurs siècles, et l'établissement de la constitution brâhmanique, que les Aryas du sud-est ont commencé à tirer de leurs doctrines les conséquences morales dont elles contenaient le germe. Le brâhmanisme, venu plus tard, a fécondé ces données primitives et formulé en quelque sorte les premières pratiques, mais sans jamais perdre de vue la diversité des castes, des aptitudes et des fonctions. Ce fut seulement au sixième siècle avant Jésus-Christ que les prédications bouddhiques donnèrent à la morale pratique le caractère qui lui convient et en firent la loi commune de tous les hommes. Elles poussèrent si loin ce principe qu'elles allèrent jusqu'à annoncer pour un avenir lointain le règne définitif de la morale et du sentiment parmi les hommes. Il existe en effet une prédiction bouddhique relative à la venue d'un bouddha futur qui doit s'appeler *Maitrêya*, c'est-à-dire Charité.

Pendant que ces faits s'accomplissaient en Orient, les anciens peuples de la race âryenne, Grecs, Latins, Germains, n'étaient pas encore sortis de la période vêdique et ne subissaient pas les mêmes révolutions morales que ceux de l'Inde. Lorsque nous cherchons à distinguer aujourd'hui la partie morale des religions appelées

payennes, nous sommes étonnés d'aboutir à une négation. Il est certain que, chez les Grecs, ce ne fut pas l'enseignement religieux qui donna aux hommes la règle de la vie et leur fit connaître la vertu; ce furent les philosophes : leur biographie, telle que Diogène de Laërte nous la fait connaître, prouve qu'une partie notable de la philosophie grecque, la morale surtout, venait de l'Orient, où les savants allaient la chercher. Quant à la religion, elle demeurait une institution publique à laquelle beaucoup de pratiques individuelles s'ajoutaient : mais elle n'avait de valeur réelle que par le symbolisme métaphysique qui en était le fond.

Quand le christianisme pénétra dans le monde occidental, il fut le premier à y prêcher la morale au nom de la religion et à faire de la règle de vie une portion du dogme. Ce que les chrétiens reprochaient à la religion payenne, c'était non-seulement d'être étrangère à la morale, mais souvent même de lui être contraire en offrant aux hommes l'exemple du vice. L'enseignement verbal ou écrit des philosophes ne pouvait sortir d'un cercle borné d'hommes instruits et passait en quelque sorte par dessus le peuple. Le christianisme n'eut donc pas d'antécédents moraux chez les peuples de l'Occident. C'est une tentative stérile, et qui n'a rien de scientifique, de vouloir montrer que toute la morale chrétienne se trouvait dans les écrits des philosophes

grecs ou latins antérieurs à Jésus. Cela n'a rien de surprenant ; et je ne vois pas même pourquoi l'on n'admettrait point avec saint Jérôme[1] que les moralistes chrétiens ont dès l'origine puisé dans les dissertations des philosophes. Mais, cela fût-il démontré, il n'en demeurerait pas moins que le christianisme fut en Occident une révolution morale qui s'étendit à tous les hommes, et que cette révolution procéda par la voie religieuse et non par celle de la philosophie. C'est là toute la question.

Il est certain qu'avant le christianisme il n'y avait pas, dans le monde occidental, un enseignement moral populaire se présentant sous une forme religieuse et constituant une partie de la foi. Il n'y eut pas dans l'état religieux du monde gréco-romain une période d'élaboration morale correspondant au brâhmanisme ; le christianisme, venu du dehors, y succéda sans transition aux anciens cultes, à peu près comme si la prédication du Bouddha était venue sur la fin

[1] « Les gens qui m'attaquent ne lisent pas plus la Bible qu'ils n'ont lu Cicéron. Ils auraient trouvé *dans Moïse et les Prophètes* plus d'une chose empruntée aux livres des gentils. Et qui peut donc ignorer que Salomon proposait des questions aux philosophes de Tyr et répondait aux leurs ? L'apôtre *Paul* lui-même n'a-t-il pas cité dans son *Epître à Titus* un vers d'Epiménide sur les menteurs ? Et que dirai-je des docteurs de l'Eglise ? ils sont tous nourris des anciens qu'ils réfutaient. »

SAINT JÉRÔME, *Lettre à Magnus*.

de la période vêdique. Le christianisme eut donc dès l'origine le caractère d'une révolution morale. Plus tard, vers la fin du second siècle, il commença à développer sa métaphysique, qui, dans les discussions des Pères avec les philosophes d'Alexandrie, atteignit à la hauteur où ces disciples de Platon et de l'Orient la portèrent eux-mêmes. Mais quelle qu'ait été et quelle que soit encore aujourd'hui la métaphysique chrétienne, la véritable influence du christianisme et sa véritable grandeur résident dans l'action morale qu'il exerce.

Ainsi, plus on remonte la série des temps, plus on voit chez les peuples âryens la religion étrangère à la morale. Quand on s'arrête soit au Vêda, soit au polythéisme des peuples occidentaux, on ne trouve presque plus dans la religion que ses deux éléments essentiels : le dieu, le rite.

La même réduction s'opère relativement au sacerdoce. Il n'y a pas de système social où l'ordre des prêtres ait été constitué suivant une hiérarchie plus solide que dans les trois religions modernes, le mahométisme, le christianisme et le bouddhisme. Le sacerdoce brâhmanique doit sa durée non à sa constitution particulière, qui est nulle, mais au régime des castes, dont il est pour ainsi parler la clef de voûte. Les brâhmanes sont égaux et n'ont jamais, depuis leur origine, reconnu pour chef aucun d'entre eux. Leur

commune origine, figurée par la bouche de Brâhma, les rend indépendants les uns des autres ; nul d'entre eux ne peut imposer à un autre une obligation ni lui donner un ordre ; si quelque brâhmane acquiert avec les années une autorité qui manque à d'autres, il la doit à sa science et non à une supériorité de fonction.

Cette égalité hiérarchique des prêtres a pour conséquence la liberté dans les doctrines : s'il y a eu dans l'Inde une orthodoxie, ce n'est pas l'autorité d'un chef ou d'une réunion quelconque de brâhmanes qui l'a fixée, c'est uniquement sa conformité avec le Vêda, c'est-à-dire avec la sainte écriture. Là donc il y a toujours lieu de discuter un point de doctrine, sans que l'on puisse être accusé ni condamné par aucune puissance sacrée : la liberté de penser est absolue dans la caste sacerdotale.

Si l'on remonte au delà des temps brâhmaniques, on ne trouve plus ni sacerdoce régulièrement constitué, ni clergé d'aucune sorte : il n'y a plus de prêtres se distinguant du reste des hommes ; tout père de famille est prêtre au moment où il remplit la fonction sacrée, comme il est soldat à la guerre et laboureur aux champs. C'est seulement à la fin des temps vêdiques que l'on voit la fonction sacerdotale se fixer dans certaines familles, comme le pouvoir royal et le commandement militaire se fixent dans certaines autres. Mais la société âryenne avait jusque là

conçu ses dieux et pratiqué ses rites sans l'intermédiaire d'aucun sacerdoce organisé.

La lecture attentive de l'Iliade nous montre le même état de choses chez les anciens Grecs. On y voit des sacrificateurs attachés à certains temples et quelquefois transmettant à leurs fils la fonction sacrée ; mais, à côté, les rites sont le plus souvent accomplis par des mains qui tiennent l'épée, et la prière est prononcée par une bouche qui, un moment après, va pousser le cri de guerre : Agamemnon est, selon la circonstance, guerrier, juge ou sacrificateur. La fonction sacerdotale n'avait donc pas alors la fixité qu'elle eut plus tard : et si nous la trouvons si peu définie au temps des poésies homériques, ne devons-nous pas penser qu'à une époque antérieure, elle était telle que nous la trouvons dans les plus anciens hymnes du Vêda ?

Le développement du sacerdoce s'était fait progressivement dans l'Inde : sortant de l'état d'ébauche où il est dans les hymnes, il avait pris la forme d'une caste dans le monde brâhmanique ; dans le bouddhisme la caste avait fait place à une puissante hiérarchie dont Siam, Ceylan, le Tibet et la Chine nous offrent encore des exemples. En Occident, à la faiblesse du sacerdoce hellénique, qui ne reposait ni sur une caste ni sur une hiérarchie, succéda brusquement l'organisation des églises chrétiennes, organisation que l'on croirait calquée sur celle des

églises bouddhiques si l'on ne savait qu'elle eut en partie pour modèle cette sorte de religion politique dont l'empereur romain était le souverain pontife, et qu'elle naquit du besoin d'unité qu'éprouvait la société chrétienne quand elle n'était encore qu'une société secrète et souvent persécutée. Nous n'avons pas à retracer ce que tout le monde peut voir : les églises chrétiennes et, par dessus toutes, l'église catholique, offrent un sacerdoce dont la hiérarchie va se fortifiant d'année en année, à mesure que l'autorité du chef est reconnue comme la source unique de tous les pouvoirs sacrés.

Ainsi donc la morale et le sacerdoce, qui sont deux parties importantes des religions modernes, se montrent de plus en plus restreints à mesure qu'on remonte la série des siècles. Il semble au premier abord que l'Egypte fasse exception à cette loi, puisque les prescriptions morales forment une partie notable de ses anciens textes sacrés. Mais l'Egypte répond, dans l'histoire de l'humanité, à une période qui allait finir au moment où celles dont je viens de parler commençaient. On ne doit pas oublier que, dès la sixième dynastie, les dogmes, les rites, les figures symboliques, la hiérarchie sacerdotale et les prescriptions morales étaient fixés et comme immobilisés, quoique les monuments antérieurs n'en portent aucune trace. Cet état de choses suppose un passé très-long, parce qu'il ne peut se produire

qu'à la suite d'une très-longue élaboration. L'Egypte a pu, dans une mesure probablement fort restreinte, contribuer au développement religieux de peuples plus modernes, comme furent les Hébreux. Mais les grandes religions âryennes étaient fondées, soit en Orient, soit en Occident, avant qu'elle ait pu exercer sur elles une notable influence. La loi reste donc ; et l'on peut dire que la morale et le sacerdoce apparaissent à un certain moment de l'histoire, qui n'est pas le même pour tous les peuples. Au delà, on ne trouve plus, comme éléments essentiels des religions, qu'un fait intellectuel, le dogme, et un acte extérieur, le culte.

Comme la science des dogmes et des cultes ne peut se faire qu'en remontant le cours des années, elle a nécessairement pour point de départ, comme nous l'avons constaté, l'état présent des religions. Le premier chapitre de cette science est une simple exposition de ce qui existe ; le second fait partie de l'histoire. Or, les faits présents ne peuvent évidemment trouver leur explication que dans ceux qui les ont immédiatement précédés, à moins que l'on ne considère l'histoire de l'humanité comme une série non interrompue de miracles, ce qui est contraire à la science. La raison humaine, réduite à sa formule la plus simple par la psychologie moderne, n'est au fond que l'idée de Dieu ; seulement, cette idée ne peut parvenir à toute sa clarté

que par une suite d'analyses, qui la dégagent peu à peu du milieu où elle est enfermée. Ces analyses ne se font pas en un jour ; elles demandent au contraire beaucoup de temps : chaque philosophe les exécute pour lui-même suivant des méthodes connues ; mais l'humanité met des siècles à réaliser la moindre d'entre elles. A chaque pas qu'elle fait, elle se donne à elle-même une définition de Dieu, plus exacte que celles qui avaient précédé, mais à laquelle elle ne saurait s'élever si celles-ci n'avaient pas été données auparavant.

Celui qui n'admet pas ce principe d'expérience ne peut rien comprendre à l'histoire des religions : car elles sont soumises, comme toutes choses ici-bas, à la loi de la succession et de l'enchaînement. Une découverte ne peut avoir lieu que si elle succède à une découverte antérieure, à laquelle elle se trouve liée comme le foyer enflammé à l'étincelle qui l'a fait naître. L'idée de Dieu marche à travers les siècles, toujours identique au fond, mais recevant dans son expression des rectifications toujours nouvelles. Les dieux des hymnes vêdiques ne répondent plus à l'idée que nous avons de Dieu, quoiqu'ils aient été adorés pendant bien des siècles et que les poètes d'alors les considérassent comme supérieurs à ceux qu'on adorait avant eux. Le dieu matériel des premiers chapitres de la Genèse n'a presque rien de commun avec le dieu des chré-

tiens, qui est un esprit pur et parfait. Cependant les plus savants métaphysiciens de l'Orient reconnaissent le Vêda comme le fondement de leurs doctrines; les chrétiens voient dans la Genèse le plus ancien de leurs livres sacrés et celui duquel par tradition ils ont reçu la notion de Dieu. Il est donc évident, et ici la foi est d'accord avec la science, que la croyance d'aujourd'hui a sa raison d'être dans la croyance d'hier et que, pour construire la science des dogmes, il faut repasser par toutes les étapes que l'humanité a franchies. Mais les accroissements successifs des conceptions et des institutions religieuses ne peuvent s'expliquer que si l'on a sans cesse devant les yeux le fond métaphysique qui constitue la raison humaine.

La science des religions n'est pourtant pas celle des philosophies. Celles-ci vont beaucoup plus vite et semblent se précipiter en comparaison de la marche lente et non interrompue des dogmes sacrés. Les systèmes philosophiques sont des œuvres de savants et ne sortent pas du cercle étroit de quelques hommes livrés à la méditation; ils ne répondent qu'à un besoin de l'esprit et n'intéressent presque jamais la vie réelle. Les grands mouvements religieux s'opèrent à la fois dans la société lettrée et dans celle qui ne l'est pas; ils remuent les masses populaires et mettent en branle les sentiments qui les animent; une révolution philosophique paraît un-

jeu au prix d'une révolution religieuse. La science de l'une ne peut pas être la science de l'autre.

Mais comme les philosophes vivent au sein d'une société religieuse, soit qu'ils reconnaissent ses dogmes, soit qu'ils les nient, les questions qu'ils agitent ont leur retentissement dans le milieu où ils vivent ; les solutions qu'ils proposent font leur chemin à travers les hommes, à mesure que les conséquences pratiques qui en découlent intéressent un plus grand nombre d'esprits. Il est certain que ni Socrate, ni Platon, ni Aristote n'exercèrent aucune influence immédiate sur les peuples grecs de leur temps ; mais leurs doctrines s'étant peu à peu répandues, éloignèrent par degrés les hommes du polythéisme et préparèrent sa ruine. Il fallut plusieurs siècles pour qu'elle fût consommée. Voici comment.

La somme des idées individuelles constitue la croyance d'un peuple. Ces idées sont elles-mêmes produites par les actions complexes et minimes de mille causes variées. Quand la somme des idées nouvelles surpasse celle qui constituait la croyance publique, l'équilibre se rompt ; celle-ci cède la place et peu à peu disparaît. Il ne faut pas croire que le paganisme ait été promptement remplacé par la religion du Christ. Celle-ci était déjà montée sur le trône impérial depuis plus de deux cents ans, que l'on sacrifiait encore aux dieux dans plusieurs temples de la

Grèce ; nous-même avons constaté dans ce pays que beaucoup de saints ou de personnages chrétiens n'ont succédé aux dieux d'autrefois que parce qu'ils portaient des noms pareils aux leurs, ou pouvaient être l'objet de cultes analogues. Des traces nombreuses des anciens cultes existent encore au sein du christianisme, qui n'a jamais pu les effacer entièrement. Tous les faits recueillis dans ces dernières années, soit en Allemagne, soit en France ou ailleurs, prouvent que les religions ne font pas table rase quand elles se succèdent l'une à l'autre, mais qu'elles se pénètrent en quelque sorte, comme les deux formes successives d'un insecte qui se métamorphose, la forme nouvelle se substituant par degrés à l'ancienne et ne s'en débarrassant tout à fait qu'avec le temps.

Ces lois générales, que tous les hommes de science admettent aujourd'hui, ont pour l'étude cette conséquence, que plus une religion est moderne et universelle, plus sont nombreux les éléments qu'elle a réunis et qu'elle renferme dans son sein : en d'autres termes, plus sont diverses ses origines. Un ignorant ou un esprit timoré peut seul s'imaginer que le christianisme tire exclusivement son origine des livres juifs : car non-seulement la doctrine chrétienne n'est pas tout entière dans la Bible, comme le pensent volontiers certains israélites ; mais encore, dans sa marche, elle a beaucoup emprunté aux

idées grecques et latines et plus tard à celles qui avaient cours au moyen âge dans la société féodale. Si du dogme on passe au rite, on voit que la majeure partie de ses éléments ont une source orientale et une signification symbolique, par laquelle il se rapproche des cultes indiens. Mais, si l'on remonte au delà du christianisme et de la prédication du Bouddha, on voit les grandes religions vivre isolées les unes des autres sur une terre dépourvue de chemins, ou ne se pénétrer réciproquement que dans quelques-unes de leurs parties. Enfin, quand on est parvenu aux plus anciens monuments sacrés que nous possédions, si l'on y ajoute encore les faits antérieurs les mieux établis par la philologie comparée, on voit apparaître les religions primitives tout à fait indépendantes, comme les races humaines chez qui elles ont été en vigueur.

Beaucoup de chrétiens supposent que toutes les religions de la terre procèdent d'une révélation primordiale, dont elles ne sont guère que des corruptions diverses. Ce n'est pas là sans doute un article de foi ; mais c'est une idée qui s'est beaucoup répandue depuis l'époque où Bossuet composait son *Histoire universelle* avec des données tout à fait insuffisantes. Depuis lors, la science a marché ; il n'est pas un savant aujourd'hui qui ne considère cette opinion comme fausse ; elle est contredite à la fois par la con-

naissance des textes, qui ne montre aucun point de contact entre les plus anciens livres hébraïques et le Vêda ; par l'étude comparée des langues, qui sépare dans leurs origines comme dans leurs systèmes les idiomes sémitiques des idiomes âryens ; par celle des races humaines, que l'on voit se succéder les unes aux autres suivant leur ordre de perfection ; par l'impossibilité philosophique de tirer les croyances grecques et surtout celles de l'Inde du monothéisme de la Genèse ; enfin, par cette simple réflexion dominant tous les faits, que, quand l'humanité s'est trouvée en possession d'un principe vrai, il n'y a pas d'exemple qu'elle l'ait laissé périr. Si donc les chrétiens admettent la réalité d'une révélation religieuse primordiale, il faut qu'ils se mettent d'accord avec la science, et qu'au lieu de voir dans les diverses religions autant de dégradations de la vérité divine, ils les regardent comme des tentatives humaines par lesquelles les nations s'acheminent peu à peu vers le christianisme.

Depuis que l'étude de l'Inde et surtout celle du Vêda ont mis la science en possession du plus ancien livre sacré de la race âryenne, on a pu commencer à reconnaître la marche d'ensemble des religions, et l'on a renoncé définitivement à l'idée de Bossuet : son livre peut être encore une lecture édifiante, mais il n'a plus de valeur scientifique. En réalité, le monde religieux est

soumis à deux tendances dont ni l'une ni l'autre n'est épuisée. L'une d'elles est sémitique ou peut-être même égyptienne ; elle a sa plus proche origine dans les livres de Moïse, qui semblent à leur tour avoir été inspirés par l'Egypte ; et elle se développe dans le christianisme moderne. L'autre est âryenne : sa plus ancienne expression est dans le Vêda ; sa dernière est le bouddhisme. L'immense majorité des hommes civilisés se partage entre ces deux doctrines : le nombre des chrétiens est évalué à deux cent quarante millions : celui des bouddhistes à deux cent millions. De plus, les sociétés où sont nées ces deux religions dominantes n'ont pas entièrement quitté leurs anciennes croyances : les israélites ne se rallient que lentement aux idées et aux cultes chrétiens ; la société indienne est restée presque entièrement brâhmanique, après avoir expulsé le bouddhisme de son sein et n'en avoir conservé la trace que dans la secte moderne des *jâinas*. De la tendance sémitique est en outre issu le mahométisme, qui, après avoir été fait pour les Arabes, a rayonné par la conquête sur une partie considérable de l'ancien continent.

Les deux courants religieux issus des sources genésiaques et vêdiques, ou, pour parler plus exactement, du sud-ouest de l'Asie et des vallées de l'Oxus, ont été continuellement traversés par trois systèmes philosophiques, celui de la

création, celui de l'émanation et l'athéisme. Par la négation absolue, non-seulement de Dieu, mais encore de tout objet spirituel, l'athéisme n'a jamais exercé aucune influence sur les dogmes religieux, ne s'y est mêlé dans aucune proportion et n'a modifié en rien ni l'idée de Dieu, ni le rite. Qu'il apparaisse au sein des anciennes religions ou dans les sociétés modernes, dans l'antiquité c'est par sa théorie négative qu'il se sépare des croyances publiques, chez les modernes c'est surtout par l'immoralité de ses conséquences. Chez les anciens un athée était considéré, du moins à partir de la mort de Socrate, comme un homme qui se trompe ; aujourd'hui il serait honteux d'être athée. De toute manière, l'athéisme et les doctrines qui l'engendrent n'ont jamais pu exercer une action directe sur la marche des religions ni leur prêter aucun secours. Une répulsion presque universelle, voilà ce qu'ils ont toujours rencontré dans les sociétés religieuses où ils se sont fait jour.

Il n'en est pas de même des deux autres systèmes philosophiques, celui de la création et le panthéisme. L'un et l'autre ont suffi pour animer de grandes religions, dans le sein desquelles ils se sont librement développés. De plus, comme ils ne sont pas de tout point incompatibles, l'histoire nous montre d'une part des religions fondées sur le système de la création, vivifiées dans quelques-unes de leurs parties par des doc-

trines empruntées à des systèmes panthéistes, et de l'autre des peuples entiers, qui avaient été nourris dans une religion panthéiste, recevant du dehors des doctrines issues de l'idée de création. Ainsi, non-seulement les religions successives se sont en partie fondues les unes dans les autres ; mais de plus les deux grandes voies qu'elles ont suivies ont eu des points de rencontre où leurs systèmes métaphysiques se sont rapprochés.

La science a constaté que la tendance originelle des peuples âryens est le panthéisme, tandis que le monothéisme proprement dit est la doctrine constante des populations sémitiques. Voilà bien les deux grands lits où coulent les deux fleuves sacrés de l'humanité. Mais les faits nous montrent, en Occident, des peuples d'origine âryenne en quelque sorte sémitisés dans le christianisme : toute l'Europe est à la fois âryenne et chrétienne, c'est-à-dire panthéiste par son origine et par ses dispositions naturelles, mais habituée par une influence venue des sémites à admettre le dogme de la création. Ce fait, que la science met hors de toute contestation, n'a été qu'entrevu par M. le docteur Philipson dans son *Histoire de l'idée religieuse*. Ne connaissant pas assez les origines orientales des peuples européens, il a cru que la partie extérieure des cultes chrétiens et la doctrine fondamentale de la pluralité des personnes divines sont autant de

débris du paganisme ; il n'a vu dans le christianisme qu'un compromis entre les cultes grecs et le judaïsme, concluant que la fonction des Juifs continue d'être la conservation de la vérité religieuse primitive et pure, et qu'Israël est toujours le peuple de Dieu. Selon lui la portion du christianisme qui procède des Grecs et des Latins est destinée à disparaître : et ainsi les nations chrétiennes se trouveront ramenées à la doctrine de Moïse. Fausse conclusion, provenant d'une vue incomplète de la réalité : comme si les nations, en religion plus qu'en toute autre chose, retournaient jamais en arrière ; comme si le christianisme pouvait revenir à son point de départ, renonçant à toutes les vérités qu'il a affirmées, le jour où il s'est séparé du judaïsme, et à celles qu'il a conquises dans les siècles suivants. Si une transformation aussi radicale devait s'opérer dans la doctrine chrétienne, elle aurait plutôt lieu en sens contraire de ce qu'imagine M. le docteur Philipson : car les peuples chrétiens appartiennent presque tous à la race âryenne, dont le génie n'a pas moins de persistance que celui des Sémites et possède une énergie scientifique supérieure à celle des descendants d'Israël.

D'ailleurs la réformation que M. Philipson place dans l'avenir a été tentée, il y a douze cents ans, au sein même des races sémitiques, c'est-à-dire dans les conditions les plus favora-

bles à l'expulsion de l'élément âryen. Cette tentative a produit le Koran, dont la doctrine à certains égards est supérieure à celle des Juifs, mais est singulièrement dépassée par celle des chrétiens. Les Arabes et les Juifs forment dans l'humanité une section, dont la race, pure ou mélangée, n'a emprunté aux peuples étrangers que la partie extérieure de ses religions ; le monothéisme le plus exclusif est le fond de leurs croyances. Dieu, pour eux, n'est pas seulement unique ; il est un individu totalement séparé du monde et dont l'unité personnelle est absolument indivisible, même en idée. C'est la seule race humaine qui ait conçu Dieu avec de tels caractères.

Lorsque l'idée monothéiste est sortie de la race sémitique pour se répandre dans le monde âryen, chez les Grecs, les Latins et plus tard parmi les peuples du Nord, elle a perdu entre leurs mains sa rigueur extrême et son inflexibilité. Quand les docteurs chrétiens, quand les Pères grecs et latins ont développé et constitué la métaphysique chrétienne, ils ont parfaitement compris que la production du monde et son gouvernement ne sont intelligibles que si l'on fait de Dieu un être plus voisin du monde et par conséquent plus conforme à l'idée qu'en avaient toujours eue les hommes de race âryenne. Il est donc vrai de dire, avec M. Philipson, que le christianisme tient quelque chose du judaïsme

et quelque chose aussi des autres religions. Mais il le faut dire dans un tout autre sens et comprendre que la métaphysique chrétienne est née de la rencontre et du mélange des deux grands courants religieux qui portent l'humanité, le courant sémitique et le courant âryen.

CHAPITRE IV.

LA SUITE DES RELIGIONS.

II.

Arrêtons-nous sur ce point. C'est un fait connu de tout le monde, que, dans les premiers temps du christianisme, il existait une doctrine secrète transmise par la voie de la parole et en partie peut-être par l'écriture; cet enseignement mystérieux excluait d'abord ceux qu'on appelait *catéchumènes*, c'est-à-dire les païens convertis, mais non encore instruits dans les choses de la foi et n'ayant pas reçu le baptême. Une fois chrétiens, ils n'étaient pas pour cela initiés aux plus profondes doctrines, car celles-ci se transmettaient en quelque sorte de la main à la main entre les hommes dont la foi plus ardente était éclairée par une intelligence plus vive ; à ce titre, ils pouvaient devenir docteurs à leur tour, instruire et diriger la masse des fidèles. Sur quels points de doctrine portait le mystère? C'est une question qu'il est impossible de résou-

dre *a priori* et que l'étude des textes peut seule éclaircir : on est néanmoins en droit de penser que le voile du secret couvrait les parties les plus profondes de la science sacrée et celles qu'il eût été le plus dangereux de découvrir à tous au milieu du monde païen, dans une société chrétienne composée de personnes pour la plupart ignorantes. Vint-il un temps où la doctrine cachée cessa de l'être ? On s'accorde généralement à dire qu'après Constantin il n'y eut plus de tradition secrète dans aucune église, ni en Orient ni en Occident. En reconnaissant la religion chrétienne comme une des religions autorisées dans tout l'empire, cet empereur ôta une de ces deux raisons d'être à la *discipline du secret;* en se faisant chrétien, il convia tout le monde romain à faire de même, et fit naître une émulation qui contribua beaucoup aux progrès du christianisme. Par cela même, les églises furent ouvertes à tous; l'affluence y fut grande; il devint impossible aux diacres d'arrêter à la porte les catéchumènes ou les païens. Or, la prédication s'adressant à tous dut perdre en profondeur ce qu'elle gagnait en étendue, se faire populaire, prendre une couleur de plus en plus moraliste et pratique. Aussi, est-ce à cette époque que cette église sentit le besoin de fixer ses principes essentiels dans une profession de foi désormais invariable qui les mit à l'abri des attaques de l'ignorance et de l'oubli ; ce fut l'œu-

vre d'Eusèbe pour la partie historique et du concile de Nicée (325) pour le dogme; l'un et l'autre accomplirent leur tâche sous l'impulsion et presque par l'ordre de Constantin.

Pour connaître les points de doctrine qui constituaient l'enseignement secret, il n'est donc pas nécessaire de consulter les monuments postérieurs au concile de Nicée, si ce n'est pour y chercher les documents qui peuvent s'y trouver encore touchant la période primitive du christianisme. A cette époque, tout ce qui devait être révélé de la doctrine chrétienne l'avait été en effet. D'ailleurs les premiers siècles abondent en renseignements de toute sorte. Il y en a de trois espèces, les livres, les rites primitifs de l'église conservés ou abolis, et enfin les monuments figurés tels qu'il s'en trouve un si grand nombre dans les catacombes de Rome. Les doctrines, surtout quand elles sont mystérieuses, sont quelquefois exprimées avec plus de netteté dans les cérémonies du culte que dans les livres; ceux-ci d'ailleurs peuvent n'offrir que la pensée personnelle de l'auteur ou la tradition comme il l'a comprise : il n'en est pas de même des prières, des formules de foi et des autres parties du rituel qui, devant se reproduire constamment dans le lieu saint, peuvent être justement considérées comme exprimant la pensée commune. Quant aux monuments figurés, ils sont naturellement symboliques et faits pour parler aux yeux; ils

sont comme autant de comparaisons ou de souvenirs pleinement intelligibles pour les seuls initiés et ne livrant au vulgaire que la partie la plus superficielle de ce qu'ils veulent exprimer; rapprochés des livres et des formules, ils répandent sur eux une lumière inattendue, et, se répétant de siècle en siècle, ils peuvent quelquefois nous conduire aux vraies origines de tout un ordre d'idées ou de faits.

A partir de Jésus-Christ, on voit les monuments écrits apparaître les uns après les autres dans leur ordre naturel, à mesure que les événements extérieurs et le progrès interne de la chrétienté leur permettent de se produire. Leur étude conduit à des conclusions que nous résumons de cette manière : le dogme chrétien, dans ce qu'il a d'essentiel, ne s'est pas *formé* peu à peu, il est sorti tout fait de l'enseignement de Jésus ; mais la mort, qui avait déjà frappé son précurseur et qui l'avait frappé lui-même, menaçant toujours ses disciples, la doctrine qu'il avait enseignée secrètement à ses apôtres fut tenue cachée par eux et transmise à voix basse à leurs principaux sectateurs. De cette obscurité où ils la conservaient avec la plus stricte vigilance, elle ne sortit que par fragments, à mesure que les circonstances permirent de la révéler sans péril. Enfin, elle ne fut entièrement promulguée que quand elle fut menacée à son tour de se dénaturer sous l'action des hérésies naissantes.

Les quatre Évangiles, les Actes, les Épîtres et plusieurs autres écrits des temps primitifs de l'église marquent les étapes que la promulgation de la foi eut à parcourir. La discipline du secret dura jusqu'au jour où la manifestation put être regardée comme complète : ce ne fut que vers la fin du second siècle; alors seulement la publication de l'Évangile de saint Jean montra sous sa forme théorique la doctrine confiée par Jésus à ses disciples favoris. Ainsi près de deux cents ans ont été nécessaires pour que les chrétiens répandus dans l'empire fussent en pleine possession des grandes formules de la foi. La première forme sous laquelle elle avait été proposée est celle qu'employa exclusivement Jésus dans son enseignement public, la forme de la parabole ; c'est celle qui se rencontre à peu près seule dans l'Évangile de saint Matthieu, le plus ancien des quatre et celui qui reproduit le plus exactement les propres paroles du Christ. La théorie commence à se montrer dans l'Évangile de saint Luc, le second en date ; ce nouveau livre fit avec le premier un contraste apparent, car il supprimait d'une façon systématique l'élément juif, que Matthieu, organe de Pierre, avait étroitement conservé. Saint Marc n'apporta presque rien de nouveau ni dans l'histoire du maître, ni dans l'expression de la doctrine ; son Évangile fut peut-être publié pour rapprocher les chrétiens judaïsants, dont Pierre était le chef,

des chrétiens grecs et romains, pour qui saint Luc avait composé le sien.

Quel événement s'était-il donc passé, qui eût produit dans l'église naissante cette scission un moment dangereuse? Un seul : la prédication de saint Paul. Paul n'était pas un disciple de Jésus : marchand juif d'Asie-Mineure, son commerce l'avait amené aux lieux où ses coreligionnaires lapidaient le malheureux Étienne, et lui-même avait pris part à cet attentat. Fuyant à son tour la persécution, il s'était, par une résolution soudaine, tourné vers la religion nouvelle. En possession des mystères, il se donna pour mission de faire parmi les gentils ce que Pierre avait fait parmi les Juifs de Jérusalem ; il les évangélisa. Or, la condition où se trouvait Paul au milieu de la société grecque n'était point celle de Pierre en Judée. Ceux des apôtres qui étaient restés parmi les Juifs étaient tenus par la loi mosaïque et par l'esprit du peuple dans un silence qu'ils ne pouvaient rompre sans être frappés ; mais le monde grec jouissait d'une liberté de penser que pourraient envier plusieurs peuples modernes : depuis la fondation d'Alexandrie et du Musée régnait en matière de religion, comme en toute autre chose, cette indépendance de la parole sans laquelle les nations ne peuvent faire aucun progrès. Paul ne devait donc rencontrer hors des hommes de sa race aucun obstacle à sa prédication. Il pensa que le moment était venu

de livrer à tous la science secrète, il la prêcha dans les rues et sur les toits. Dans l'église, dont le centre était désormais à Rome, elle fut mal accueillie, parce que les chefs qui la gouvernaient étaient judaïsants et ne concevaient encore le christianisme que comme une application plus complète de la loi de Moïse. Tout le monde connaît la lutte qui s'éleva entre saint Pierre et saint Paul. L'église de Rome était alors constituée comme une synagogue et animée de l'esprit israélite. C'est Luc qui exposa la doctrine de Paul dans cet évangile connu sous le nom d'Evangile des gentils, comme celui de Matthieu était l'Évangile des Hébreux. Peu après, les deux grands apôtres Pierre et Paul furent martyrisés; une menace commune étant suspendue sur les Juifs et sur les chrétiens que l'on confondait dans une même haine, il se produisit parmi les fidèles un apaisement à la faveur duquel fut publié l'Évangile de saint Marc, abrégé des deux autres.

Or, le mystère que les apôtres et les docteurs de l'église avaient fait des doctrines du maître, l'ignorance où le commun des fidèles était retenu, avaient suscité dans l'église naissante des interprétations arbitraires en désaccord avec la doctrine du secret : elles devinrent assez puissantes pour que ceux qui conservaient les dernières formules cachées se crussent obligés de les divulguer entièrement, afin de rétablir la vraie tradition de Jésus et des apôtres. Ces der-

niers étaient tous morts ; on était en plein second siècle. C'est alors que parut la première version de l'Évangile de saint Jean, ouvrage rempli d'idées âryennes et qui contrastait avec le sémitisme de l'église de Rome, où probablement il fut publié. On peut dire qu'à partir de cette époque la manifestation chrétienne est complète, et que l'enseignement caché n'a plus de raison d'être. Cependant il est hors de doute que cet enseignement dura quelque temps encore : à cette époque, un livre ne se répandait pas aussi promptement que de nos jours ; les églises comptaient déjà un très-grand nombre d'adhérents dispersés dans presque tout l'empire. De plus, l'Évangile de Jean peut lui-même être l'objet, sinon d'interprétations opposées, du moins d'explications plus ou moins approfondies qu'il fallait mesurer à la capacité intellectuelle des catéchumènes. Les plus ignorants ne pouvaient guère recevoir que l'enseignement populaire contenu dans les récits et les paraboles ; les autres recevaient, avec les symboles figurés, toute la doctrine telle que l'apôtre l'avait exposée lui-même. Cette distinction dura tant que les réunions des chrétiens furent clandestines ou simplement tolérées ; elle ne cessa qu'après l'édit de Constantin, lorsqu'il fut devenu impossible d'exclure des églises aucun assistant.

On voit par ce court exposé que le dogme chrétien existait tout fait dans la pensée de

Jésus, et qu'il ne fut livré que par portions et par des publications successives, volontaires et préméditées. Néanmoins, s'il est vrai que les livres canoniques soient sortis l'un après l'autre du mystère où ils étaient tenus, la forme sous laquelle nous les possédons n'est pas celle que les auteurs leur avaient donnée. Ainsi, l'Évangile de Jean avait été composé d'abord en araméen ; le texte sorti des mains de l'apôtre ne nous est point parvenu et n'a probablement jamais été publié intégralement ; la traduction qui en fut livrée au public vers la fin du IIe siècle, et que la critique attribue à Jean le Majeur, était-elle la reproduction exacte de ce texte ? Non, puisque les fragments cités dans les auteurs du Ier siècle ne reproduisent pas comme nous les avons les textes de cet Évangile. Il est donc probable que les textes primitifs, conservés dans le secret, ne furent publiés qu'après avoir subi les modifications exigées par les circonstances, c'est-à-dire pour servir de réponse aux opinions dissidentes à mesure qu'elles se produisaient. D'où venaient à leur tour ces altérations des textes ? Évidemment de l'esprit individuel des maîtres, lequel marchait lui-même avec le temps. Aussi, lorsque les textes canoniques eurent tous été publiés et avec eux la doctrine secrète, l'esprit des docteurs et des pères continua-t-il à s'immiscer dans le dogme fondamental, sinon pour le changer, au moins pour l'inter-

prêter plus librement : car, en réalité, le dogme est exprimé dans les livres saints d'une manière bien succincte et qui appelle les commentaires. Dans l'église catholique, le dogme ne fut définitivement fixé que par le concile de Trente ; encore pouvons-nous dire que depuis cette époque il a reçu de nouveaux développements. Quant aux rites, qui font également partie de la religion et dont le sens a été, lui aussi, tenu secret, ils n'ont jamais cessé d'éprouver des changements et de recevoir des additions : ils en reçoivent encore de nos jours et sous nos yeux.

Il est donc vrai que la doctrine du Christ s'est transmise secrètement dans la primitive Église ; mais il ne faudrait pas dire d'une manière absolue qu'il en a été ainsi de toute la doctrine, et que durant sa transmission elle est demeurée intacte, sans recevoir ni altérations ni développements. Il y a lieu de prendre un moyen terme entre l'opinion qui n'admet rien de nouveau dans le christianisme, pendant les deux premiers siècles, et n'y voit que la transmission intégrale de dogmes complets, et la pensée de l'école critique, suivant laquelle tout y est nouveau, les doctrines et les livres.

Jésus eut deux enseignements, l'un public procédant par paraboles et ne livrant du dogme que ce qu'il avait de pratique, l'autre secret ou *ésotérique* donné seulement aux disciples et non pas même à tous dans sa totalité, mais seule-

ment à Pierre, à Jacques et à Jean. Cette science cachée, Jésus ne prétendait pas en être l'auteur : mais, opposant la religion du cœur à la religion tout extérieure des pharisiens, il leur reprochait de tenir en réserve la science dont ils avaient le dépôt et de fermer aux hommes le royaume du ciel. Ce royaume ne pouvait être ouvert à tous que par le Messie, fils de Dieu; la filiation divine du Messie faisait partie de la doctrine secrète, tandis que le commun des Juifs n'attendait qu'un messie terrestre, un roi-prophète, descendant de David. Or, publiquement, Jésus ne se donnait que comme fils de l'homme, expression qui ne pouvait s'entendre ni de l'un ni de l'autre des deux messies. Quand Pierre eut confessé le Christ en Jésus et que les autres disciples l'eurent aussi reconnu en lui, Jésus leur interdit d'en parler à personne. A mesure qu'il avance dans la carrière, son caractère messianique se montre de plus en plus clairement aux yeux de ses compagnons; mais le peuple ne voyait tout au plus en lui qu'un prophète et un homme d'une science et d'une puissance extraordinaires. Quant aux pharisiens, leurs craintes et leur hostilité allaient croissant, parce que, connaissant eux-mêmes par tradition la théorie du Messie, ils redoutaient de la voir se réaliser en Jésus.

On se ferait une idée très-fausse du fondateur du christianisme, si l'on pensait qu'en prêchant

sa doctrine il se jetait dans les hasards et courait volontairement à la mort; il l'a subie, il ne l'a point recherchée ; la conscience supérieure qu'il avait de sa destinée ne l'a point fait reculer devant le dernier supplice. S'appliquant à lui-même tout le premier la *théorie du Christ*, quand il vit qu'il ne pouvait réaliser sa mission sans mourir, il accepta la mort avec cette douceur ineffable que nul homme n'a égalée; mais, durant toute sa prédication, ses disciples le virent user pour lui-même d'une prudence quelquefois supérieure à la leur et leur livrer à eux seuls un mystère que le peuple juif n'était pas préparé à entendre. Ce fut au dernier moment qu'il avoua presque malgré lui, en termes équivoques, sa qualité de fils de Dieu, aveu que ses ennemis déclarèrent un blasphème. S'il eût proclamé tout d'abord ce mystère, il est à croire que sa mission eût échoué dès le début. La prudence qu'il montre si souvent dans les Évangiles exclut de sa personne toute exaltation et rehausse encore sa douceur.

Jésus mourut donc sans avoir divulgué la théorie secrète sans laquelle son rôle était inexplicable et sa religion impossible : sur ce point, l'apparence même du doute doit disparaître, tant les textes sacrés sont formels. A partir de ce moment, l'apparition progressive du mystère se déroule comme un drame qui commence à Pierre et ne se dénoue que par l'Évangile de

Jean. On ne connaissait de Jésus que ses discours publics et ses miracles ; sa vie était presque inconnue, sa mort seule avait frappé d'étonnement ceux qui en avaient été les acteurs ou les témoins. Quant à sa pensée intime, on l'ignorait ; on savait seulement qu'il avait une doctrine mystérieuse dans laquelle un rôle extraordinaire lui était assigné, et dont il avait livré le dépôt à ses plus chers confidents. Ceux qu'on a nommés les apôtres, et dont le nombre a été fixé à onze, si l'on en retranche le traître Judas, ne furent pas les premiers qui parurent en scène après la mort de Jésus. Ils étaient demeurés à Jérusalem : Juifs, frappés de terreur par la mort du maître, relevant d'ailleurs de la loi mosaïque dont l'application était aux mains de leurs ennemis, ils gardaient le secret et ne le confiaient qu'à un petit nombre de fidèles ; publiquement ils affirmaient, Pierre à leur tête, que Jésus n'avait point voulu renverser la loi ; ils assistaient aux cérémonies du temple et reconnaissaient la circoncision. Étienne, le premier, nia hautement que la loi de Moïse fût la foi nouvelle. Grec, probablement d'Alexandrie, il allait disant dans Jérusalem, avec la liberté des hommes de sa race, que l'ancienne loi était une figure, et que le temps était venu où l'image devait faire place à la réalité. Il déclara que Jésus était le Messie, c'est-à-dire le Christ, mais le Christ Verbe de Dieu, et que lui-même avait vu la

gloire de Dieu dans le ciel et Jésus-Christ se tenant à sa droite. Cette première manifestation du secret fut mal accueillie : Étienne fut tué à coups de pierres par les Juifs ; Saul, qui fut Paul, était parmi eux. Les apôtres continuèrent de vivre dans Jérusalem, n'avouant rien de la doctrine secrète, et judaïsant. Cependant les chrétiens dispersés se répandirent hors de la contrée : l'un d'eux, Philippe, Grec aussi sans doute et différent de l'apôtre du même nom, prêcha dans Samarie, fit des miracles et convertit un grand nombre de personnes, parmi lesquelles se trouva Simon, un des disciples de Philon d'Alexandrie. Ainsi, les premiers progrès du christianisme ne furent pas dus aux apôtres, qui restaient paisibles dans Jérusalem.

Cependant, la mort horrible d'Étienne et son angélique prière ayant frappé la pensée de ses assassins, Paul se convertit sur le chemin de Damas, et à son tour commença de prêcher la doctrine du Christ. Par quelle voie était-elle parvenue jusqu'à lui ? C'est une question qui n'est pas encore entièrement résolue. Paul ne connut point Jésus et ne vit les apôtres que dix-sept ans après sa conversion ; ils étaient encore à Jérusalem. Il était né à Tarse, ville d'Asie-Mineure, l'un des deux grands centres de philosophie théologique, dont l'autre était Alexandrie. Il avait eu pour maître le rabbin Gamaliel, que l'on disait avoir été baptisé secrètement par

Jean-Baptiste, et qui défendit les apôtres dans Jérusalem. Gamaliel avait pour père Siméon, fils de Hillel. Hillel, le premier des trois docteurs de ce nom, était né à Babylone au commencement du siècle ; il était pharisien ; fondateur d'une école restée célèbre, il avait soutenu contre le fameux Shammaï la doctrine orale, qui se perpétuait par l'enseignement secret en opposition avec l'Écriture, et dont lui-même avait approfondi l'étude dans sa ville natale. Ce fut certainement une des voies par lesquelles parvinrent jusqu'à Paul les théories secrètes dont nous aurons à parler ; mais, comme son commerce le mettait en relation avec des hommes de toute doctrine et de tout pays, il est probable qu'il reconnut l'identité de ce qu'il avait appris par Gamaliel avec la doctrine dont les apôtres de Jésus gardaient le secret. Cette doctrine, il en avait d'ailleurs saisi quelques formules dans la bouche du malheureux Étienne.

Il vit et il désapprouva la conduite trop prudente ou trop résignée des apôtres. A cette époque circulait parmi les fidèles, sous le nom de Matthieu, un évangile écrit par lui en langue hébraïque ou plutôt en syro-chaldéen. Il avait été composé pour les Hébreux de Palestine, et reproduisait fidèlement la pensée de Pierre et sa manière d'enseigner la religion nouvelle. Comme il n'allait pas au delà des prédications de Jésus, il procédait exclusivement par des récits et par

des paraboles, ne pénétrant point au fond des choses et laissant la doctrine secrète sur un arrière-plan impénétrable. Nous pouvons nous convaincre en effet, par notre version de l'Évangile selon saint Matthieu, que, si le christianisme n'était pas sorti de cette voie, il n'aurait été qu'une réforme morale dans le judaïsme et ne serait jamais devenu une religion universelle. C'est ce que Paul comprit, et il se donna la double mission de proclamer la doctrine secrète « jusque sur les toits » et de l'annoncer aux gentils. Il prêcha donc un « autre évangile, » qui cependant « n'était pas un autre, » évangile qui devait différer profondément de la prédication de Pierre, puisqu'il dévoilait une doctrine « demeurée secrète depuis le commencement du monde, » et qui pourtant était le même, puisque cette doctrine était précisément celle que Pierre avait reçue de Jésus et qu'il retenait par faiblesse ou par obstination. La prédication de Paul fut comme une seconde apparition du Christ, dont elle dévoilait la nature, l'origine divine et la pensée suprême. De cet antagonisme naquit la lutte que tous les chrétiens connaissent, lutte qui ne se termina qu'à Rome un peu avant la mort des deux apôtres. Pierre défendait les tendances judaïques; Paul les attaquait, disant que les Juifs étaient insensés et que les Grecs seuls étaient sages, faisant porter uniquement par les Juifs la responsabilité de la mort

de Jésus et absolvant les Romains. La question entre eux était donc de savoir si la doctrine nouvelle resterait enfermée dans Jérusalem pour y végéter un peu de temps et y mourir, ou si elle devait en sortir pour vivre et grandir parmi les nations. Le fait donna raison à saint Paul, car, tandis que Pierre présidait à Jérusalem une réunion d'hommes qui n'avaient pas encore un nom à eux et que l'on appelait *nazaréens*, du nom d'origine de Jésus, Paul fondait à Antioche la première église véritable, et ceux qui l'entouraient prenaient pour la première fois le nom de *chrétiens*.

La doctrine de Paul nous est connue par des documents variés, dont les principaux sont ses *épîtres* et l'Évangile de saint Luc. Les épîtres sont authentiques à l'exception d'une seule, l'épître *aux Hébreux*, due, selon toute vraisemblance, à un Juif converti, l'Alexandrin Apollos, dont l'autorité fut mise en balance avec celle de Paul lui-même. Luc était le disciple et le compagnon de voyage de Paul. L'intention manifeste de son Évangile est de frapper d'abord de discrédit les écrits antérieurs relatifs à Jésus, puis d'harmoniser entre eux les récits les plus authentiques, d'en faire sentir l'insuffisance et de les compléter avec la doctrine secrète révélée par Paul. La lecture comparative des Évangiles de Luc et de Matthieu met le contraste dans toute son évidence. Tout ce qui dans ce dernier

paraît favorable aux Juifs ou à la loi mosaïque, est supprimé dans saint Luc : Matthieu conserve la pâque, Luc la supprime et la remplace par une autre où un agneau n'est plus immolé et où la victime n'est autre que le Christ lui-même. Le royaume du Messie est juif et matériel dans Matthieu, il est spirituel et universel dans saint Luc ; le Dieu de Matthieu, c'est le Père assis dans le ciel, sur un trône, comme le chef du peuple choisi ; le Dieu de Luc est universel, il habite en chacun de nous, et nous-mêmes habitons en lui. Luc décrit l'aveuglement et l'hypocrisie des chefs israélites, il n'a point de paroles amères contre Pontius Pilatus ; par lui, Hérode et ses soldats sont substitués aux soldats romains ; ce sont eux qui livrent Jésus au supplice. Matthieu avait commencé la généalogie de Jésus à Abraham et par là en avait fait un Juif fils de David par Joseph ; Luc la commence à Adam, fils de Dieu et père des hommes; Joseph n'est à ses yeux qu'un père supposé ; le vrai père de Jésus, c'est Dieu, qui l'a choisi pour être crucifié par les Juifs. On trouvait dans Matthieu les mages, l'étoile, la fuite en Égypte, le massacre des enfants ; dans saint Luc, il n'y a plus ni mages, ni massacre ; Joseph le Juif disparaît de la scène, et à sa place on voit paraître sur le premier plan Marie, Galiléenne, de race peut-être étrangère à Israël, modèle de sainteté et de bénédiction, dont la vertu purifiante est

ressentie par tous ceux qui l'approchent. Cette Marie est aujourd'hui reconnue identique à la Mâyâ des Indiens, qui est le principe féminin universel et qui fut la vierge, mère du Bouddha. Le récit de la naissance de Jésus au lever du jour, de l'approche des bergers, des anges chantant en chœur : « Gloire à Dieu au haut du ciel, » tout cela forme dans saint Luc un tableau d'une harmonie orientale et presque vêdique contrastant merveilleusement avec l'esprit étroit des sadducéens et des pharisiens eux-mêmes. C'est en Galilée, parmi les Gentils, que Jésus reçoit le baptême, et que le Christ se révèle à Jean le Baptiseur ; celui-ci, selon saint Luc, baptisait par l'eau en attendant qu'un autre baptisât par l'esprit et par le feu, nouveau rite différent du baptême hébraïque de saint Matthieu. Luc cherche à diminuer l'autorité des apôtres en omettant toutes les paroles de Jésus, qui dans Matthieu la confirment ; il ôte aux douze le mérite d'avoir fondé la religion du Christ, en leur ajoutant soixante-dix envoyés dont la mission est contraire aux usages israélites les plus autorisés. « Allez, leur dit le maître, comme des agneaux parmi les loups ; ne portez ni bourse, ni sac, ni souliers ; ne saluez personne en chemin ; en quelque maison que vous entriez, faites d'abord le *salam*, et demeurez là, mangeant et buvant de ce qui sera mis devant vous. » Luc fait à Paul des allusions évidentes

et le déclare le premier des apôtres. Quand Paul fut persécuté, Luc resta fidèle à Paul au moment où tous les autres le trahissaient. Enfin les plus anciens pères de l'église, Irénée, Tertullien, Origène, Eusèbe, Jérôme, identifient la pensée de Luc avec celle de Paul.

Les faits que nous venons de citer montrent clairement que si Jésus fut le fondateur du christianisme, saint Paul en fut le vulgarisateur, et qu'imbu d'idées orientales, il le fit sortir de Jérusalem pour le répandre parmi les nations.

Nous devons maintenant faire quelques pas en arrière pour reconnaître les opinions dissidentes, nées dans les églises à la faveur du secret où la doctrine métaphysique avait été cachée. Les discussions fondamentales portaient sur la nature de Jésus dans ses rapports avec la *théorie du Christ*. Nous avons vu que chez les Juifs eux-mêmes le futur règne du Christ était compris de deux façons : les uns attendaient un roi de la souche de David destiné à étendre sur la terre la puissance de la théocratie mosaïque et à placer le peuple d'Israël à la tête d'un vaste empire dont ce roi serait le chef. Les autres, et parmi eux les pharisiens, entendaient le règne du Christ dans un sens idéal. Cette question avait été fort agitée, on l'a vu, pendant le dernier siècle entre les docteurs juifs Shammaï et Hillel ; l'apparition de Jésus, sa prédication, sa

vie et sa mort la compliquèrent. Les uns reconnaissaient en lui un fils de David, un futur roi des Juifs; mais, comme il était mort sans avoir établi aucun royaume, ils étaient déconcertés dans leurs espérances et attendaient ce second avènement de Jésus glorieux dont lui-même les avait une fois entretenus. Les autres se sentaient confirmés dans leur doctrine : en regardant Jésus comme le Christ, ils voyaient surtout en lui le fils de Dieu et marchaient peu à peu vers la suppression de sa nature humaine. On voit par l'Évangile de saint Matthieu, par la réaction paulinienne et par le témoignage des homélies qui, sous le nom de *Clémentines*, retracent la doctrine des apôtres, que la première doctrine était celle de Pierre et des judaïsants. C'est au temps de saint Paul que la seconde se manifesta. On en trouve le premier symptôme dans l'épître *aux Hébreux*, vulgairement attribuée à Paul, mais écrite sans doute par Apollos aux Juifs chrétiens d'Alexandrie. Dans cette ville régnait une liberté de pensée qui altérait aisément le canon des Écritures et introduisait souvent dans la doctrine de Jésus des interprétations individuelles. Nous ne connaissons presque rien de la primitive église d'Alexandrie, si ce n'est qu'elle contribua pour une part considérable aux accroissements du christianisme et au progrès de ses dogmes. Apollos ne rompt pas seulement de la façon la plus nette avec la loi mosaïque, mais

évoquant la doctrine indo-perse des incarnations, il soutient que le Christ n'a rien d'humain, qu'il est simplement le fils de Dieu apparu sous des formes humaines. Il reproche à saint Paul de ne pas dire tout le secret, et d'en garder pour lui-même la partie la plus importante. C'est donc dans cette épître *aux Hébreux* que se trouvent les premières formules de la doctrine nommée plus tard *docétisme*, d'un mot grec qui signifie sembler, parce que le corps du Christ n'avait, selon elle, qu'un semblant de réalité. Elle se produisait ainsi en pleine période apostolique. L'épître faussement attribuée à Barnabé marque la seconde étape du docétisme ; elle est postérieure à l'épître *aux Hébreux*, antérieure à l'Évangile de Jean. L'auteur appartenait à l'église d'Alexandrie ; il regardait, ainsi qu'Apollos, le christianisme comme une nouveauté sans racines dans le judaïsme, niait que Jésus fût un fils de David, et ne reconnaissait point son humanité.

Cette doctrine antisémitique ne resta pas concentrée dans Alexandrie ; elle se répandit promptement dans d'autres églises. La pensée d'Apollos, portée à Corinthe, y produisit un véritable schisme. Déjà Paul avait, pour la réfuter, écrit sa première *aux Corinthiens ;* mais, sa propre opinion n'ayant point prévalu, ils reçurent bientôt une seconde lettre de l'évêque Clément de Rome, constatant et déplorant la divi-

sion qui régnait parmi eux, les prévenant contre les faux maîtres qui ne reconnaissaient ni Paul ni Pierre, et les engageant à imiter ces deux apôtres, qui, après avoir été divisés quelque temps, s'étaient enfin réconciliés. La lettre de Clément prouve qu'à la fin du Ier siècle, époque où elle fut écrite, le docétisme régnait dans certaines églises d'Orient ; mais elle prouve en même temps que l'église de Rome en était exempte, et que, si la doctrine de Paul n'y était pas encore seule en vigueur, du moins l'influence juive en avait à peu près disparu.

Le Pasteur, composé par Hermas, frère de Pie évêque de Rome, parut vers les années 130 ou 140. Il fut comme une suite de la lettre de Clément et de l'Évangile de saint Luc. Quoiqu'il n'avançât pas beaucoup au delà de saint Paul dans l'exposition des doctrines secrètes, il avait l'avantage de les répandre dans l'église, de les préciser sur un grand nombre de points, de les approfondir et surtout de les poser nettement en face de ceux qui niaient soit la divinité du Christ, soit son humanité. Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, considérèrent cet écrit comme canonique, et nous pouvons le regarder comme formant dans la manifestation du secret un anneau de la chaîne qui unit saint Paul à saint Jean.

Nous ne voulons pas, malgré l'intérêt du sujet, obliger le lecteur à nous suivre à travers les

écrits d'Ignace, de Polycarpe, de saint Justin, ni à travers ces *récognitions* et *homélies* qui portent le nom de *Clémentines* et retracent la doctrine des apôtres. Nous arrivons à cette belle œuvre d'un auteur contesté, qui a pour titre *Epître à Diognète*. Elle est à peu près contemporaine du *Pasteur* d'Hermas. La forme en est belle, surtout quand on la compare aux écrits des premiers chrétiens. L'éloquence y est constamment soutenue par une élévation de pensée et une précision de doctrines que *le Pasteur* n'atteignait pas. Si Marcion en fut l'auteur, il faut avouer que ses opinions avaient beaucoup changé à l'époque où dans Rome, en présence d'une église déjà fortement constituée et de dogmes que saint Paul avait définis clairement une première fois, il devint le chef d'une école où l'on niait absolument l'humanité du Christ et sa réalité charnelle; car la lettre à Diognète porte un caractère tout à fait évangélique, le docétisme n'y paraît pas : elle n'est qu'une affirmation nouvelle de la science secrète enseignée par Paul ; enfin elle est une véritable introduction à l'Évangile de saint Jean.

Trente ans s'étaient à peine écoulés, qu'un docétiste de Babylone, Tatien, publiait l'*Harmonie des quatre Evangiles*. L'Évangile de Jean était donc connu à cette époque, et son apparition doit être placée entre les années 160 et 170 de notre ère. Dans l'intervalle, Marcion, se

posant comme l'antagoniste de Polycarpe, évêque de Smyrne, soutenait, avec une grande apparence de raison, que le Dieu des chrétiens n'est pas celui des Juifs, que le Christ n'est pas leur Messie, que le Messie leur est particulier, tandis que le Christ est universel ; mais il ajoutait que le Christ ne s'était point incarné, si ce n'est en apparence, que les Juifs à Capernaüm n'avaient vu devant eux qu'un fantôme, qu'il n'avait pas souffert sur la croix et qu'il n'avait pu mourir. Marcion ne connaissait pas l'Évangile de Jean, mais il adoptait celui de Luc en l'altérant selon ses propres idées. Une grande partie des chrétiens se ralliait aux opinions de Marcion, rendues vraisemblables par un style élégant et une éloquence persuasive ; la doctrine du secret était menacée dans ses fondements. C'est alors que parut l'Évangile selon Jean, le dernier et le plus métaphysique des quatre récits qui composent le canon évangélique : tout paulinien a pu l'écrire ; mais il est plus probable qu'il existait déjà, et qu'il était connu des docteurs chrétiens, car plusieurs phrases sont citées dans les *Clémentines* et dans les écrits théologiques de l'évêque Hippolyte [1], du premier Tatien, disciple de saint Justin, du philosophe chrétien Athénagore et de Théophile, évêque d'Antioche, dont

[1] Voyez sur *Hippolyte* une étude de M. A. Réville dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 juin 1865.

l'*Apologie* fut composée au milieu du IIe siècle. Pierre, Jacques et Jean étaient les trois plus chers disciples de Jésus, et nécessairement ses trois plus intimes confidents ; mais, comme disciple bien-aimé, Jean dut être celui à qui Jésus confia le secret tout entier. Son Évangile, écrit en araméen, dut être traduit pour être compris de ceux qui suivaient les doctrines de Marcion, d'Ébion ou de Cérinthe. Comme la vie supérieure du Christ était un mystère divin, Jean avait pu la raconter en cette langue en se plaçant déjà à ce point de vue élevé ; mais le temps où elle pouvait être comprise n'arriva que quand les controverses eurent préparé les esprits, et que la vie réelle de Jésus eut pris les aspects que donne un passé déjà lointain.

C'est donc dans l'Évangile de saint Jean qu'il faut chercher les formules définitives de la métaphysique chrétienne, formules que saint Paul lui-même n'avait qu'incomplétement révélées et dont la couleur asiatique n'échappera à personne. Il est nécessaire pour la suite de ce travail de les résumer en peu de mots. Jean admet que le Verbe divin était connu longtemps avant Jésus, qu'il existe éternellement, qu'il éclaire tout homme venant en ce monde, qu'il fut pour Dieu le médiateur de la création, qu'il s'est fait chair et qu'il a placé *en nous* sa demeure (*habitavit in nobis*). Dieu est un et indivisible. Le Verbe est son fils unique, sa *gloire*, sa lumière ; il dévoile

aux hommes les choses du ciel. L'Esprit est Dieu ; incarné, il devient le Christ, premier-né des créatures, organe de sanctification pour les hommes. C'est l'amour divin qui est le sauveur universel, car c'est par lui que Dieu a donné au monde son fils unique, et, par leur communion avec lui, les hommes deviennent, comme lui, enfants de Dieu. La justification s'opère par la grâce de Dieu, c'est-à-dire par son action directe en nous, et l'expiation s'opère, non par les œuvres de la loi, mais par la justice. Le consolateur que Jésus a promis à ses disciples n'est pas autre que l'Esprit de Dieu, qui, sous le nom de Christ, habitait avec eux, mais non encore en eux, et qui, après le départ du Christ, quand ils seront livrés à eux-mêmes, demeurera en eux et fera que par eux les hommes continueront à faire les œuvres de l'Esprit. C'est dans saint Jean que se trouve, pour la première fois exposée sous sa forme authentique, la *théorie du Christ éternel*, antérieur à Abraham et à Adam ; mais à côté de cette doctrine se trouve nettement affirmée l'humanité du Christ, son incarnation en Jésus et la réalité de sa vie et de sa mort.

CHAPITRE V.

LA SUITE DES RELIGIONS.

III.

J'arrive au problème de l'origine des dogmes secrets et de leur transmission jusqu'à Jésus. C'est par la série des livres nommés *apocryphes* que leur enchaînement peut le mieux se rétablir.

Le premier auteur qui, du temps même de Jésus, s'offre à nous est le Juif Philon, dont nous possédons de volumineux ouvrages. Il représente dans la société hébraïque la fusion des idées orientales et des idées occidentales ; sa méthode est de ne prendre à la lettre ni les écrits des Juifs ni les traditions religieuses de la Grèce et des autres peuples. Du reste, il ne donne point comme nouvelle sa méthode d'interprétation ; il la tenait du Juif alexandrin Aristobule ; et nous savons, par l'exemple de plus d'un auteur païen, qu'elle était en usage chez les Grecs depuis longtemps. Le Dieu de Philon n'est pas seule-

ment l'architecte du monde comme celui de Platon, il en est le créateur. Sa première production est le Verbe, image de Dieu, premier-né de toutes les créatures, type de l'homme, Adam céleste. Le Verbe, né avant le monde, est fils de Dieu sans lui être ni égal ni identique. Philon donne la théorie de l'incarnation et du rôle du Verbe dans l'homme à peu près dans les mêmes termes où elle fut donnée après lui. Comme chez les chrétiens, l'Esprit, qui procède du Père et du Fils, est vivificateur, c'est-à-dire auteur de la vie, et de même que le Verbe habite le οῦς, qui est la raison, l'Esprit habite la ψυχή, qui est l'âme vivante. Philon admet et explique la chute de l'homme et la nécessité d'un sauveur : ce sauveur est donné sans cesse à chacun de nous par la grâce de Dieu ; mais l'accomplissement parfait de la ressemblance de l'humanité avec le Verbe requiert la plénitude des temps, car, pris en lui-même, le Verbe divin ne peut pas descendre sur la terre, et demeure éternellement dans la gloire de Dieu.

Il n'est pas besoin de faire remarquer l'analogie profonde de ces doctrines avec celles que saint Jean tenait du maître ; mais il est curieux de les voir exposées cent ans avant Philon presque avec les mêmes expressions dans *le Livre d'Enoch*. Cet apocryphe, qu'on ne trouve ni dans la Bible chrétienne de saint Jérôme ni dans le canon hébraïque de Jérusalem, est un écrit

palestinien composé tout à la fin du IIe siècle avant Jésus-Christ. Il ne pouvait pas être inconnu à Philon, car les doctrines qu'on y trouve sont celles qui régnaient de son temps dans deux sectes affiliées, les esséniens de Judée et les thérapeutes d'Égypte, sectes qui partageaient les idées de Philon lui-même; ce philosophe ne faisait que les reproduire, comme les premiers chrétiens, longtemps confondus avec les esséniens, les reproduisirent à leur tour dans des conditions nouvelles.

Le Livre d'Enoch nous conduit très-directement aux apocryphes alexandrins, c'est-à-dire aux livres contenus dans la Bible des Septante et qui ne faisaient point partie du canon hébraïque. Les deux plus importants sont *la Sagesse* et *l'Ecclésiastique*. Le premier a été attribué, mais faussement, tantôt à un ami de Salomon, tantôt à Salomon lui-même; il est de beaucoup postérieur à ce prince. Le second est plus ancien et fut composé par Jésus, fils de Sirach, qui vivait sous le pontificat de Simon, au commencement du IIIe siècle avant Jésus-Christ. Outre ces deux écrits essentiels, il est d'un intérêt majeur de rechercher dans la Bible des Septante les passages du canon hébreu altérés par les traducteurs grecs. On s'aperçoit alors que ces altérations ont été faites systématiquement, dans la pensée d'harmoniser les livres hébraïques avec la doctrine secrète des apocryphes. Il en

résulte que, tandis que les livres du canon hébreu ont pour unité la loi mosaïque, la Bible des Septante cherche son unité ailleurs, dans une doctrine qui, à beaucoup d'égards, est en opposition avec cette loi. La Bible grecque en effet tend toujours à séparer Dieu du monde visible et à donner au Messie une nature éternelle et céleste. Cette séparation conduit à la théorie des médiateurs, et le Messie est indiqué comme le plus grand d'entre eux. Dans les deux apocryphes que nous avons nommés, ces théories s'accusent nettement. Là, Dieu est déclaré un et invisible ; le premier-né parmi les créatures, c'est l'Esprit, qui est aussi le Verbe, le médiateur, le principe de sainteté et d'immortalité ; le Verbe lui-même, figuré jadis sous le nom de *kabôd* comme une apparition lumineuse au sein d'un nuage qui monte en colonne, devient la *séchina* qui habite le saint des saints, la science créée avant le commencement du monde et qui ne peut jamais défaillir, en communion perpétuelle avec l'homme, dont elle n'est point séparée. C'est la théorie panthéiste du Verbe immanent, du « Dieu-avec-nous, » que les apôtres Paul et Jean ont enfin dévoilée aux peuples occidentaux.

En dehors des Écritures, il y avait aussi dans le Levant une doctrine secrète transmise verbalement dans certaines écoles dissidentes, et dont l'identité avec celle des apocryphes a été mise

en lumière. Les gardiens de cette tradition étaient, durant les siècles antérieurs à Jésus-Christ, les deux sectes que nous avons nommées, les esséniens et les thérapeutes. Les premiers étaient en Judée et habitaient particulièrement les bords de la Mer-Morte ; ils y étaient nombreux : au temps de Josèphe, malgré les progrès de la nouvelle église, on en comptait encore quatre mille. Ils avaient pour méthode d'interpréter allégoriquement la loi mosaïque, ce qui les conduisait à ne point reconnaître les interprétations officielles des rabbins et à substituer à la caste des prêtres un sacerdoce universel. Ils n'enseignaient point en public leur doctrine secrète et ne parlaient jamais que par paraboles ; leur morale, comme celle des bouddhistes, avait pour base l'abstinence pour soi-même, la charité pour les autres, l'égalité des hommes et la négation de l'esclavage. Un lien étroit les unissait aux alexandrins : ils connaissaient leurs livres, parmi lesquels il y en avait un, intitulé *la Science de Salomon*, qui leur était familier. La doctrine essénienne et sa transmission orale forment donc un passage qui conduit de la doctrine des apocryphes à la doctrine secrète des chrétiens.

Aux esséniens de Palestine répondaient les thérapeutes d'Égypte : c'était, comme eux, une sorte d'anachorètes d'un caractère tout à fait oriental. Ils vivaient dans des monastères, s'oc-

cupant de commenter la loi et les prophètes, de composer et de chanter des hymnes; ils faisaient la prière au lever et au coucher du soleil; dans celle du matin, tournés vers l'orient, ils demandaient d'être éclairés par la lumière intérieure; ils avaient remplacé l'agneau par l'eau et le pain dans le saint sacrifice, et aboli par là l'immolation sanglante. Ils avaient des symboles profonds et cherchaient la *science du secret*. Eusèbe et saint Jérôme les considéraient comme chrétiens; mais Philon en fait une secte juive, et Philon devait bien savoir ce qu'ils étaient. On ignore cependant l'origine de ces deux sectes. Nous trouvons les esséniens dans l'histoire au milieu du IIᵉ siècle avant Jésus-Christ; mais à cette époque ils se présentent comme une secte déjà fort ancienne, opposée aux sadducéens et se donnant pour rôle de conserver une tradition orale et secrète différente de la tradition mosaïque et destinée à la remplacer un jour. Nous savons de plus par Eusèbe, par saint Épiphane et par saint Jérôme, qu'il existait chez les Juifs une pareille tradition orale longtemps avant le IIᵉ siècle, transmettant les mêmes idées qui furent adoptées par les esséniens et les thérapeutes et finalement par les chrétiens.

Or, si l'on étudie attentivement les livres du canon hébreu, on n'y trouve aucune trace de cette doctrine, si ce n'est peut-être dans les *Proverbes*, attribués au roi Salomon; mais ce

livre est d'une authenticité douteuse, il est formé de sentences le plus souvent sans lien, par conséquent il a pu recevoir toutes les interpolations imaginables. Tous les livres canoniques de l'Ancien Testament, sauf les trois petits prophètes, Aggée, Zacharie et Malachie, sont donnés comme antérieurs à la captivité de Babylone. Les vingt-deux derniers chapitres du livre attribué à Isaïe sont contemporains de cet événement, et ont été écrits par un prophète inconnu, au moment où le retour des Israélites allait se faire en l'année 536. Jérémie et Ézéchiel étaient les derniers qui eussent prophétisé, lorsqu'en 586, sous Nabuchodonosor, le temple fut détruit et les Juifs transportés au centre de l'empire assyrien. C'est donc dans la période qui suivit la destruction du temple que se formèrent parmi les Israélites les doctrines secrètes et les sectes par lesquelles ces doctrines se transmirent jusqu'à Jésus.

Or, cette formation ne peut s'expliquer que de deux manières, ou par un mouvement interne et spontané de l'esprit juif, ou par une influence venue du dehors. La première explication est peu vraisemblable: car, ces doctrines se trouvant en opposition formelle avec la loi mosaïque, celui qui le premier les aurait émises aurait trouvé des adversaires puissants dans les sadducéens conservateurs de la loi, et la lutte aurait laissé quelques traces dans l'histoire. Il n'en est pas

de même quand l'action venue du dehors s'exerce peu à peu sur des individus isolés, car ils n'en sauraient être responsables. Or, une telle influence a pu s'exercer sur les Israélites pendant les cinquante ans qu'ils ont passés en contact avec les peuples de l'Asie centrale. Nous voyons par le grand prophète inconnu de la captivité, que l'édit de Cyrus rappelait les Israélites de tous les points du monde médo-perse où ils étaient dispersés. Quand ce roi eut conquis toute l'Asie occidentale et pris Babylone, il leur apparut comme un libérateur; ils le jugèrent digne d'être appelé le Christ de Dieu, tandis qu'au même moment ils chargeaient de malédictions leurs anciens oppresseurs. Ainsi un lien d'amitié et de reconnaissance, par conséquent un échange d'idées, s'établit entre eux et les Perses, non-seulement dans Babylone, centre de la captivité, mais dans les autres parties de l'empire. Nous voyons que depuis cette époque les relations n'ont plus cessé d'exister entre les Israélites et les Médo-Perses, et ces relations furent d'autant plus suivies que la Judée était sur le passage des Perses allant en Égypte, pays qu'ils possédaient. Cet état de choses dura jusqu'à la conquête d'Alexandre, qui mit en mouvement toute l'Asie, ouvrit des voies nouvelles où elle se précipita, et concentra bientôt dans Alexandrie les idées et les doctrines du monde entier.

Puisque la doctrine secrète date de la captivité

de Babylone et qu'elle n'est point née d'un mouvement interne et spontané du judaïsme, il ne reste plus qu'à chercher si dans la société persane il existait alors une telle doctrine. Or, les travaux des orientalistes de notre siècle ont mis entre nos mains les livres sacrés de la Perse en vigueur au temps de Darius le Grand, de Cyrus et de leurs prédécesseurs. Ces textes, dont une traduction grecque courait de main en main plus de deux siècles avant Jésus-Christ, sont connus de tout le monde sous le nom de *Zend-Avesta*, et l'on sait qu'ils sont attribués à Zoroastre, l'antique législateur des Aryas de l'Asie centrale[1]. La doctrine du secret s'y trouve tout entière, presque dans les termes employés par saint Jean. Est-il possible de douter qu'elle n'ait passé de là chez les Hébreux, lorsque déjà sous Nabuchodonosor nous voyons le prophète Daniel, tout Juif qu'il était, recevoir le titre de *rab-mag* (maître des mages) et occuper ainsi la première place parmi les prêtres de la religion âryenne? Pourquoi cependant cette religion publique de l'empire n'a-t-elle produit chez les

[1] Une première traduction fort inexacte fut donnée à la fin du XVIII[e] siècle par Anquetil Duperron; Eug. Burnouf a le premier discuté les textes, donné la clé de la langue zende et commenté une partie de l'Avesta. Une édition complète avec traduction et commentaire est due à M. Spiegel, dont les idées ont été critiquées ou complétées par les travaux de M. Martin Haugh.

Hébreux qu'une doctrine cachée et une secte mystérieuse ? Il ne pouvait guère en être autrement chez un peuple dont toute la constitution religieuse, politique et civile procédait de Moïse, et ne pouvait admettre une religion étrangère sans se détruire : aussi, depuis le temps de la captivité, les sectaires vécurent-ils à part dans la société israélite, jusqu'au temps où, Jésus ayant donné par sa vie et sa mort un élan irrésistible à leurs idées, on les vit par la bouche de saint Paul prêchées parmi les Grecs et les Romains et, sous la plume de saint Jean et de ses traducteurs, devenir le code de la société nouvelle.

Le *Zend-Avesta* renferme explicitement toute la doctrine métaphysique des chrétiens, — l'unité de Dieu, du Dieu vivant, l'Esprit, le Verbe, le Médiateur, le Fils engendré du Père, principe de vie pour le corps et de sanctification pour l'âme. Il renferme la théorie de la chute et celle de la rédemption par la grâce, la coexistence initiale de l'Esprit infini avec Dieu, une ébauche de la théorie des incarnations, théorie que l'Inde avait si amplement développée, la doctrine de la révélation, de la foi, celle des bons et des mauvais anges connus sous le nom d'*amschaspands* et de *darvands*, celle de la désobéissance au Verbe divin présent en nous et de la nécessité du salut. Enfin, la religion de l'Avesta exclut tout sacrifice sanglant expiatoire, et en pas-

sant chez les Israélites elle devait nécessairement supprimer le meurtre de l'agneau pascal, remplacé par une victime idéale. C'est en effet ce qui eut lieu d'abord parmi les esséniens et les thérapeutes, ensuite parmi les chrétiens.

Voilà donc un ensemble de faits bien acquis; essayons de le résumer. Au temps de la captivité de Babylone, la religion perse, dont les dogmes sont contenus dans l'Avesta, fit naître parmi les Juifs une secte cachée dont la doctrine, transmise par la tradition orale, se manifesta de temps en temps, mais incomplétement. La secte paraît au IIe siècle avant Jésus-Christ sous le nom d'esséniens, et bientôt après en Égypte sous le nom de thérapeutes, sorte de religieux qui vivaient réunis dans des couvents. La doctrine apparaît d'abord dans *l'Ecclésiastique* de Jésus fils de Sirach, dans le livre de *la Sagesse* et dans les altérations apportées à la Bible par les traducteurs grecs nommés les Septante. Secte et doctrine avaient pris un grand développement sous les Ptolémées lorsqu'elles appelèrent l'attention par la lutte de Hillel et de Shammaï, au premier siècle avant notre ère. La doctrine secrète avait passé presque entière, mais en s'altérant, dans les livres du Juif hellénisant Philon, qui vivait dans Alexandrie au temps de Jésus. C'est cette doctrine que Jésus enseigna secrètement à ses disciples, et surtout à Pierre, Jacques et Jean, leur ordonnant de la

tenir en réserve pour des temps meilleurs, tandis que lui-même, par sa prédication, préparait les âmes à la recevoir. Les apôtres la conservaient secrète dans Jérusalem à la façon des esséniens d'autrefois, lorsque Paul, qui la connaissait, se donna pour mission de la répandre parmi les gentils, c'est-à-dire surtout parmi les Grecs et les Romains. Recueillie par saint Luc, cette doctrine ne prit pied dans Rome qu'après la destruction de Jérusalem et après la mort de Pierre et de Paul. Cependant l'ignorance où étaient tenus les premiers chrétiens avait fait naître des opinions dissidentes qui attaquaient la doctrine, les unes (*ébionites*) en niant la divinité du Christ, les autres (*marcionites*) en niant son humanité. L'église était solidement établie ; le moment devint propice à la publication définitive du secret, et c'est alors, dans la moitié du IIe siècle, que fut livré aux fidèles dans leurs langues l'Évangile selon saint Jean. Le mystère avait donc été gardé pendant sept cents ans : il avait fallu tout ce long intervalle pour que les peuples de l'Occident se missent en état de recevoir les principes de foi légués par l'Asie.

Au point où nous a conduits cette étude, je ne crois pas qu'aucune des conclusions ci-dessus puisse être sérieusement contestée ; car elles s'appuient sur les textes les plus précis, les plus variés, les plus authentiques, sur des faits généralement reconnus et sur les données les plus

certaines de la science moderne. La conséquence que nous pouvons en tirer, c'est que le christianisme est dans son ensemble une doctrine âryenne et qu'il n'a comme religion presque rien à démêler avec le judaïsme. Il a même été institué malgré les Juifs et contre eux : c'est ainsi que l'entendaient les premiers chrétiens, qui l'ont défendu au prix de leur repos et parfois même de leur vie. Si le christianisme n'était qu'un développement du mosaïsme, son histoire primitive et la destinée ultérieure du peuple juif seraient inexplicables ; il serait impossible de comprendre comment les Israélites ont pu si longtemps être mis au ban des nations et surtout des nations chrétiennes. A présent toute cette longue histoire s'explique jusque dans ses menus détails : la transmission antique, le développement dans Alexandrie et ailleurs, l'incarnation vivante des doctrines dans la personne de Jésus, la vie et la mort de ce grand initiateur, puis les terreurs et les luttes des apôtres et le mystère dont s'entourait la primitive église, bientôt après la haute philosophie des pères grecs et latins, dont la couleur orientale contrastait avec les systèmes gréco-romains, enfin le prodigieux établissement d'une église qui, par ses dogmes, ses rites, ses constructions, ses institutions et son influence, embrasse depuis plusieurs siècles tout l'Occident.

La science peut donc discerner ce qui dans le

christianisme appartient au courant sémitique ou au courant âryen. Le monothéisme chrétien, avec l'idée de la création, qui en est la conséquence, a certainement une origine sémitique ; car ni l'individualité du principe absolu, ni la doctrine qui fait venir le monde de rien, n'ont paru à aucune époque dans les religions âryennes ; il n'y a même pas en sanscrit un terme qui signifie *créer* au sens que les chrétiens donnent à ce mot. On sait néanmoins à quelle époque et sous quelle influence a été discutée théoriquement et définitivement établie la trinité des personnes divines : ce fut au temps où l'école d'Alexandrie développait sa théorie des *hypostases*, terme qui fut adopté par les philosophes de cette école, comme par les chrétiens, pour signifier ce qu'on nomma en latin les *personnes* de la trinité. Entre celles-ci et les hypostases alexandrines, la différence apparente est très-petite, la différence réelle est très-grande. Les docteurs chrétiens ne perdaient pas de vue l'unité individuelle du Dieu créateur, telle qu'ils l'avaient reçue de la tradition sémitique, et les personnes de la trinité ne pouvaient être que des faces diverses de ce dieu, égales entre elles, égales aussi à l'unité fondamentale qui les réunissait. Cette doctrine avait d'ailleurs besoin de s'accommoder avec celle de l'incarnation, que le dogme pur des sémites était trop étroit pour admettre. La création, la trinité et l'incarnation du Fils sous

la figure humaine de Jésus, constituèrent donc un dogme où l'élément sémitique et l'élément âryen se rapprochèrent sans se confondre.

La philosophie alexandrine au contraire est exclusivement âryenne : car elle procède à la fois du platonisme et des doctrines de l'Inde et de la Perse, qui depuis quatre cents ans fermentaient dans Alexandrie. Le panthéisme n'admet ni l'individualité de Dieu séparé du monde, ni la possibilité d'un acte créateur tirant un être du néant. Mais, d'un autre côté, l'être absolu ne peut passer à l'acte et se développer, en vertu de la loi de l'émanation, que s'il revêt d'abord ces formes secondes auxquelles les philosophes donnèrent le nom d'hypostases. La diversité de ces hypostases ne permet pas qu'aucune d'elles soit égale à l'être absolu, en qui elles résident; c'est leur *somme* qui lui est égale. A son tour, lorsque chacune d'elles se développe en vertu de la même loi, aucun de ses modes n'est égal à elle; mais elle est égalée par la somme de ses modes. On voit dans quelles limites la doctrine des philosophes exerça son influence sur les premiers développements de la métaphysique chrétienne, et comment celle-ci se trouva également en opposition avec le panthéisme alexandrin et avec le monothéisme sémitique, tout en ayant des affinités avec l'un et avec l'autre.

Quant à l'incarnation, elle constitue le point de dogme qui aujourd'hui même sépare le plus

profondément le christianisme des religions sémitiques. Dans la Bible, Dieu *inspire* les prophètes ; dans le Koran, il inspire Jésus et Mahomet ; mais pour que Dieu *s'incarne*, il est nécessaire qu'il y ait en lui plusieurs hypostases : doctrine âryenne en opposition formelle avec le sémitisme. L'orthodoxie chrétienne n'a jamais faibli sur ce point, et elle a eu raison : la doctrine de l'incarnation est le premier fondement du christianisme ; celui qui n'admet pas la divinité de Jésus-Christ n'est pas chrétien. L'histoire des hérésies montre avec quelle énergie le dogme orthodoxe s'est dégagé de toutes celles qui ont seulement paru le compromettre. Il faudrait donc que tout l'Occident cessât d'être chrétien pour céder aux Juifs sur un point de cette importance : j'ajoute qu'il faudrait qu'il cessât d'être âryen, ce qui est impossible. Il est plus aisé pour un homme de notre race d'admettre l'incarnation de Dieu sous une forme corporelle, que de concevoir l'inspiration prophétique au sens juif ou musulman : la première est une théorie métaphysique qu'on peut discuter et par conséquent soutenir ; la seconde fait de Dieu un prince oriental, un homme communiquant ses secrets à qui il veut et privé des caractères que notre race a toujours reconnus dans l'Être infini. La croyance aux prophéties bibliques s'est beaucoup affaiblie dans le siècle où nous sommes ; elle pourra disparaître sans grand danger pour

la doctrine chrétienne, peut-être même à son avantage ; mais la croyance en la divinité du Christ subsistera, parce qu'elle est conforme à l'esprit âryen et qu'elle peut s'accorder avec la doctrine de l'émanation, comme avec celle d'un dieu créateur : or, ce sont là les deux seuls systèmes métaphysiques qui fassent quelque figure parmi les hommes.

Les deux tendances auxquelles la meilleure partie du genre humain est soumise, se rencontrent donc dans la métaphysique chrétienne et font de la religion du Christ une religion vraiment universelle. Les vraies croyances sémitiques, au contraire, procèdent exclusivement d'une seule, celle à laquelle on a donné le nom de monothéisme : nom mal choisi, car au fond le panthéisme âryen n'admet pas moins l'unité de Dieu que la doctrine des Juifs ou des Arabes ; seulement cette unité est autrement entendue.

Ce qu'il y a d'exclusif dans l'idée sémitique a eu deux conséquences qui se déroulent dans l'histoire : en matière de religion, les peuples sémites se sont fermés à toute influence étrangère, et ils n'ont pu propager leurs dogmes au dehors que par la violence. Les Juifs n'ont jamais essayé de convertir les autres nations : ils se sont contentés de se regarder eux-mêmes comme privilégiés et comme supérieurs au reste des hommes. Le développement de l'islamisme appartient plutôt à l'histoire politique et mili-

taire qu'à la science des religions. Il s'est étendu sur des peuples d'origine âryenne dans l'Asie centrale et dans l'Hindoustan, ainsi que sur des populations jaunes dans plusieurs contrées de l'Asie : mais c'est par les armes qu'il a fait ces conquêtes, c'est par la force qu'il les conserve. Chez ceux de ces peuples qui l'ont adopté définitivement, l'énergie violente qui l'anime est devenue le trait saillant des caractères ; et ce qui est vrai des races blanches ou jaunes sémitisées par le mahométisme, l'est à plus forte raison des peuples noirs. Le christianisme tient donc sa douceur naturelle de la race âryenne où il s'est répandu, et non de ce qu'il a en lui de sémitique. L'intolérance qu'on lui prête quelquefois n'est pas dans le fond de ses dogmes ni dans son esprit, qui est un esprit de mansuétude. S'il a usé parfois d'intolérance, c'est son alliance avec le pouvoir temporel qui en a été la cause ; l'étude sincère de l'histoire ne laisse aucun doute sur ce point.

La dualité d'origine qui s'aperçoit dans les dogmes chrétiens se trouve également dans les rites. L'histoire du rituel chrétien n'est pas faite ; la science à cet égard est loin d'être achevée. Tout ce qui a été dit sur ce sujet avant la découverte du Vêda est insuffisant ; nous ne pouvons nous-même ici que donner des indications et tracer la voie que la science peut essayer de darcourir : le livre est à faire.

La science doit nécessairement commencer par un tableau complet de ce qui se pratique aujourd'hui dans les églises, classer les rites, distinguer d'après les orthodoxies ceux qui sont accessoires de ceux qui sont fondamentaux et ne donner d'aucun d'entre eux que l'interprétation authentique. On peut alors procéder à l'histoire du rituel. Cette histoire doit se faire, comme celle des dogmes, en remontant les années : en effet l'état présent des rites est un terrain solide sur lequel une science peut être fondée. Mais si l'on descendait l'ordre des temps, il faudrait commencer par la partie de l'histoire la moins aisée à élucider, c'est-à-dire par les origines. Si les rites chrétiens procèdent de l'Évangile, les Évangiles eux-mêmes ne sont pas, quant aux rites qu'ils contiennent, des livres primitifs, puisqu'ils ont été précédés par tout le développement du rituel hébraïque. Il faudrait donc partir de la Genèse, qui répond à la période la plus obscure et en quelque sorte la plus mythologique du peuple hébreu. Ajoutez que tout indique aujourd'hui qu'une portion notable des rites chrétiens vient de sources qui ne sont ni hébraïques, ni même sémitiques, de telle sorte qu'il faudrait poser tout d'abord comme certains des faits qui ne doivent au contraire se présenter que dans les dernières conclusions de la science. En remontant la suite des années, on opère des retranchements successifs, on voit les rites se simpli-

fier, à mesure que les derniers venus d'entre eux disparaissent ; et quand on approche des origines mêmes du rituel, il devient possible de distinguer les sources d'où il émane. Cette histoire en effet ne ressemble pas à un fleuve, dont le cours principal est formé des eaux qui lui viennent de tous côtés, mais à un bassin, qui, après avoir réuni les eaux de deux ou trois sources, les répandrait par des canaux se divisant à l'infini. Nous sommes pour ainsi dire à l'extrémité de ces canaux, et nous ne pouvons atteindre aux sources primitives qu'à la condition d'en remonter patiemment le cours.

Cette méthode, appliquée à l'étude des rites chrétiens, conduit à ce résultat que beaucoup d'entre eux, rapprochés de la Bible et des pratiques des Hébreux, n'ont pas une origine sémitique. D'autres, au contraire, étaient pratiqués chez les Juifs et ont passé de leur culte dans les cultes chrétiens. Ainsi, telle grande fête de l'année porte un nom hébreu, plusieurs objets sacrés dans les églises sont des souvenirs de l'ancienne loi. Mais presque toutes les parties du saint sacrifice, l'autel, le feu, la victime, tout ce qui manifeste aux yeux le dogme de l'incarnation ou sa légende, puis, dans un autre ordre de faits, le temple, la cloche, plusieurs des habits sacerdotaux, la tonsure, la confession, le célibat, sont autant de symboles ou d'usages dont l'origine doit être cherchée ailleurs que chez le peu-

ple juif. Il en faut dire autant des prières et des paroles qui se prononcent dans la plupart des cérémonies sacrées : celles qui ne sont pas des psaumes ou d'autres citations de la Bible sont animées d'un esprit qui n'a rien de sémitique ; beaucoup d'entre elles ressemblent, et pour le fond et pour la forme, à des chants d'une autre race, dont nous possédons les originaux.

Plusieurs documents antérieurs à Jésus-Christ prouvent que le bouddhisme était connu à cette époque dans l'angle sud-est de la Méditerranée : le Bouddha est nommé par le Juif hellénisant Philon ; la doctrine des *Samanai* de l'Inde, qui ne sont autres que les *Çramanas* ou disciples du Bouddha, était célèbre et appréciée dans Alexandrie et dans toutes les parties orientales de l'empire romain. La Bible n'est pas le seul livre étranger dont les savants grecs aient pris connaissance au temps des Ptolémées. La fondation du Musée, suscitée par un professeur célèbre des premiers temps du royaume d'Égypte, par Démétrius de Phalère, avait créé un centre d'études où se déroulaient sans cesse, avec une liberté scientifique que nos écoles ne connaissent pas, les doctrines et souvent les textes sacrés de toutes les religions alors connues. A l'époque où se fondèrent les rites chrétiens dans les réunions souvent clandestines de la primitive église, il y avait six ou sept cents ans que le bouddhisme existait avec sa doctrine complète, ses rites et

sa hiérarchie, et que de l'Inde il envoyait des missionnaires dans presque toutes les contrées de la terre. D'un autre côté, il est certain que le Vêda fut connu dans le monde grec avant la venue de Jésus-Christ : il y a, dans les poésies alexandrines publiées sous le nom d'*Orphiques*, des vers traduits mot à mot de certains hymnes du Vêda ; il y a des noms de divinités qui ne se trouvent que dans ces hymnes et qui n'ont jamais paru dans le vrai panthéon hellénique[1]. Les cérémonies qui s'accomplissent le samedi saint, lors de la rénovation du feu, non-seulement ont un caractère vêdique très-prononcé, mais renferment telle oraison où, pour obtenir un hymne du Vêda, il n'y a que les mots ***Hébreux*** et ***Egyptiens*** à remplacer par ceux d'***Aryas*** et de ***Dasyous***. De tels faits peuvent nous mettre sur une voie nouvelle.

On enseigne à Berlin qu'une partie notable de nos rites vient de l'Inde : mais, comme la science du rituel chrétien n'est pas même ébauchée, nous ne voudrions pas énoncer affirmati-

[1] Ἄττιν καὶ Μῆνα κικλήσκω : Aditi et Mèna des hymnes. Le culte de *Mên*, vers l'époque de Jésus, était répandu dans tout l'empire, depuis la Perse et l'Egypte jusqu'à Sunium et Strasbourg, comme le prouvent de nombreuses inscriptions. — Le culte perse de Mithra ne l'était pas moins ; et ainsi de plusieurs autres, particulièrement de celui d'Orphée. On conserve au Musée Lorrain un bas relief de l'Orphée chrétien, trouvé à Laneuveville, près de Nancy.

vement une assertion reposant sur des hypothèses ou tout au plus sur des probabilités : c'est pour cela même que nous avons insisté sur ce point, avec l'espoir que la science ne tardera pas à marcher dans cette direction. Quoi qu'il en soit, il est certain que les rites chrétiens ont plus d'une origine et manifestent dans leur évolution les deux tendances qui se remarquent aussi dans les dogmes. Cela ne doit pas nous surprendre, s'il est vrai, comme le veut la théorie confirmée par l'observation générale des faits, que le rite suit le dogme et qu'il en est l'expression symbolique et sensible.

Le rite hébreu procède des dogmes hébreux : ceux-ci furent fixés peu après le retour de Babylone, et acquirent dès lors une rigidité qui ne leur a jamais permis de se plier aux besoins des autres races. La double origine de ces dogmes et de ces rites et la conservation de la doctrine supérieure apportée de la Perse, expliquent les invectives des saints d'Israël contre l'introduction des cultes étrangers et principalement contre ceux de l'Égypte. En ne prenant dans le judaïsme que ce qu'il avait d'humain et en le faisant rentrer dans le système des rites âryens, qu'ils pratiquaient et dont le symbolisme grandiose s'accordait bien avec les dogmes nouveaux, les chrétiens primitifs se sont placés sur un terrain neutre ouvert à toutes les nations et ont institué un culte véritablement universel.

Du reste, cette double tendance n'a pas produit d'un seul coup tous ses effets. On se tromperait si, parvenu à l'époque de la prédication de Jésus, on croyait avoir atteint les commencements des dogmes et des rites chrétiens. Les uns et les autres remontent beaucoup plus haut; mais c'est seulement au temps de Jésus que l'équilibre entre les besoins anciens et les besoins nouveaux s'est trouvé rompu et que Jésus, par sa vie et par sa mort, a consommé une œuvre qui se préparait de longue main. Les hommes ne voient une révolution que quand elle éclate: mais la science étudie la marche des actions lentes, dont les effets accumulés amènent enfin les révolutions. Les chrétiens des premiers siècles avaient de leurs dogmes et de leurs symboles un sentiment plein d'enthousiasme; peu à peu les uns et les autres se manifestèrent en public, et le sentiment perdit de son énergie en se partageant. L'antagonisme des pères et des philosophes alexandrins accrut de plus en plus l'importance de l'élément sémitique dans la religion, et conduisit l'église à admettre presque sans réserve le dogme de la création dans son sens le plus étroit. Ce dogme obscurcit peu à peu la signification des rites et des symboles.

Aujourd'hui, le sens des rites n'est presque plus connu de personne, pas même des prêtres qui les exécutent et les conservent; leur origine est généralement ignorée. Quant au dogme,

quoique formé de ce qu'il y a de plus pur et de plus humain dans la métaphysique des siècles passés, il a vu se séparer de lui la philosophie laïque. L'école philosophique, qui se rattache au nom de M. Cousin, concentrée dans l'étude de la pensée humaine et admettant, sans le démontrer, un dogme de la création aussi absolu que celui des Juifs et des Musulmans, n'a plus le sens de la doctrine chrétienne de la création s'opérant par les personnes divines. En attribuant la création de l'univers à un être absolu qui n'admet sous aucune forme la multiplicité dans son essence, elle judaïse et pose en fait un miracle plus incompréhensible que celui des chrétiens. Il en résulte que le christianisme subit dans son dogme et dans son culte une de ces crises auxquelles sont soumises toutes les religions, quand un système philosophique vient les traverser. C'est la tendance sémitique, concentrée dans la philosophie, qui a produit cette rupture : car la tendance âryenne, dans la science comme dans la religion, a toujours penché vers la théorie de l'émanation divine.

La double influence sous laquelle est né et a grandi le christianisme, en rend l'étude plus difficile que celle des deux religions sémitiques. L'élément âryen qu'il renferme n'est facile à dégager ni dans les temps modernes, où il semble procéder directement de l'esprit des peuples européens, si opposé à celui des Sémites, ni dans

les premiers siècles, où il a pu naître et se fortifier sous l'action des idées et des usages de l'Orient. La séparation des deux éléments de la doctrine n'a pu commencer à s'opérer qu'après la découverte des livres indiens, lorsqu'il a été possible d'entrevoir les relations de l'Orient avec le monde gréco-latin et de pénétrer les origines de la mythologie. Il y a dans le christianisme une partie symbolique très-importante qui sans cette découverte fût demeurée à jamais inexplicable : car la doctrine hébraïque, d'où dérive l'autre partie, exclut pour ainsi dire le symbolisme et tout ce qui peut revêtir les formes ou les attributs de l'humanité. La même obscurité régnait sur les anciennes religions de l'Europe et ne se fût jamais dissipée, si la connaissance du Vêda et la philologie comparée, à laquelle elle a donné une base, n'étaient venues y répandre la lumière. Mais à partir du jour où les hymnes du Vêda ont été connus, la science a vu se dérouler devant elle une foule de tableaux, dont nous allons indiquer les principaux traits.

CHAPITRE VI.

LA SUITE DES RELIGIONS.

IV.

Il y a peu d'années encore, la mythologie était considérée comme un ensemble de fables, c'est-à-dire de jeux d'esprit et de créations poétiques dont les anciens avaient égayé leurs écrits et embelli leurs édifices et leurs jardins. Tout le monde se rappelle le jugement de Boileau sur

....tous ces dieux éclos du cerveau des poëtes

et le parti qu'il conseillait aux rimeurs et aux artistes d'en tirer. Envisagés comme des conceptions sacrées, on les appelait des faux dieux, et la religion des peuples qui les adoraient était le paganisme ou l'idolâtrie. Au temps où le christianisme, dans l'enthousiasme de sa nouveauté, luttait encore contre le génie de l'antiquité, les iconoclastes, une secte animée de l'esprit exclusif des Sémites, portèrent le même jugement sur leurs rivaux et commencèrent à

briser les images. Mais le génie âryen prenant le dessus, on se fit des images et des symboles une opinion moins sévère. Chez les modernes, les dieux du paganisme rentrèrent dans l'art, où ils sont encore; seulement leur caractère religieux disparut entièrement, et ils ne furent plus considérés que comme de poétiques allégories.

La science contemporaine est revenue à son tour sur cette appréciation. On a vu en Orient de grandes nations, de la même race que nous, adorer encore des dieux tels que ceux de la Grèce et de Rome. On a vu dans une religion qui compte beaucoup de sectateurs, et qui par plusieurs côtés ressemble à celle du Christ, dans le bouddhisme, ces mêmes divinités réunies en une sorte de panthéon, sans que les hommes de ce culte puissent être taxés d'idolâtrie. Enfin, remontant de siècle en siècle, les savants ont pu découvrir l'origine même de ces figures sacrées. Leur symbolisme éclate aujourd'hui dans tout son jour.

C'est la grande voie de l'esprit âryen qui se dévoilait ainsi par degrés avec ses subdivisions et ses étapes. Dans sa marche libre et spontanée, il s'est manifesté par trois productions successives : la dernière est le bouddhisme ; la seconde est le brâhmanisme avec le mazdéisme, religion des anciens Perses ; la plus ancienne comprend la religion du Vêda, et les mythologies des Grecs, des Latins et des peuples du Nord. L'his-

toire des révolutions religieuses nous montre les mythologies de l'Occident conservant jusqu'à leur dernier jour leur caractère primitif, ne subissant que des modifications internes et peu importantes, puis disparaissant dans l'espace de quelques siècles devant le christianisme, où elles se sont en partie incorporées.

Pour étudier avec fruit le mouvement spontané des religions âryennes, c'est donc en Asie qu'il faut aller : les mythologies ne s'éclairent que par la comparaison avec les dogmes et les cultes orientaux. Quant aux débris qui s'en sont conservés dans les traditions populaires de l'Europe, ils seraient tout à fait inintelligibles, si l'on n'en cherchait l'origine et la signification dans le Vêda. Au contraire, depuis leur arrivée dans l'Inde jusqu'à la propagation de la foi bouddhique, les Aryas du sud-est ont vécu séparés de l'Occident. La chaîne de montagnes qui, vers le noyau central des monts d'Asie, se détache du grand diaphragme de Dicéarque et qui descend vers le sud jusqu'à la mer, sépare le bassin de l'Indus des provinces occidentales. Au nord, l'Himâlaya présente une barrière infranchissable. Le seul passage qui permette de communiquer par terre de l'Inde en Occident se trouve vers Attock et débouche dans le bassin de l'Oxus. C'est par là que les Aryas des temps vêdiques étaient descendus sur le Sindh (la *Sindu* des hymnes). Par mer, les plus anciennes

relations connues de leurs descendants avec les Sémites datent des rois d'Israël et sont postérieures à Râma, le héros de l'une des grandes épopées brâhmaniques. Ces relations étaient exclusivement commerciales, et, selon toute vraisemblance, ne pénétraient pas au delà de la terre ferme et de l'île de Ceylan.

Quand se manifesta, au VI[e] siècle avant Jésus-Christ, la révolution bouddhique préparée depuis bien longtemps, les influences du dehors ne s'étaient exercées sur les religions brâhmaniques que dans des proportions insignifiantes et tout au plus par l'introduction de quelques légendes plutôt poétiques que sacrées, comme celle du déluge. La science tient aujourd'hui pour un fait démontré que le bouddhisme fut produit par des causes internes, agissant spontanément dans la civilisation brâhmanique. Au temps du roi Louis XIV, les ambassadeurs siamois qui vinrent à la cour de France étaient bouddhistes : l'attention se porta sur la religion de ces hommes, qui parurent bien civilisés ; on connut le nom de Samanacodom (en sanscrit le *çramaṇa Gautama*), qui n'était autre que le Bouddha. Les ressemblances extraordinaires qui furent remarquées entre la religion des Siamois et le catholicisme firent supposer qu'elle venait d'une ancienne secte chrétienne, celle des Nestoriens. La connaissance des livres bouddhiques de Siam et de Ceylan rectifia une première fois cette er-

reur ; plus tard, les manuscrits du Népâl apportés en Europe et la découverte du bouddhisme tibétain et chinois ne permirent plus de douter que le bouddha Çâkya-mouni ne fût antérieur de près de mille ans à Nestorius, de cinq siècles et demi à Jésus, de plus de deux siècles à la fondation d'Alexandrie et de cinquante ans à l'établissement de la république à Rome.

Nous avons indiqué le caractère dominant du bouddhisme, né d'une révolution dans les mœurs et non d'un changement radical dans les doctrines. C'est à ce point de vue que la science doit se placer pour apprécier la portée de cette grande religion. Quoique la métaphysique (*abidarma*) forme une des trois parties de la collection des écritures bouddhiques, connue sous le nom de *Tripiṭaka*, on ne serait pas plus juste à l'égard du bouddhisme, si on le jugeait à ce seul point de vue, qu'on ne le serait pour le christianisme, si l'on négligeait l'action morale et civilisatrice qu'il exerce depuis sa naissance. La théorie du *nirvâṇa*, dont on a fait la question bouddhique par excellence, appartenait aux brâhmanes longtemps avant la venue de Çâkya-mouni ; elle est donc secondaire[1]. Mais il n'en

[1] *Nirvâṇa* signifie extinction ; *jwalam nirvâmi*, j'éteins une flamme en soufflant dessus. Appliqué à l'homme, *nirvâṇa* peut être entendu comme l'anéantissement absolu de l'être ou comme l'anéantissement des conditions de l'existence individuelle. Dans ce dernier sens, il n'est autre que

est pas de même des règles de mœurs introduites par le bouddhisme, de la pureté morale, de l'humilité et de la charité universelle, qui en sont les préceptes fondamentaux. Le succès qu'il a obtenu hors de l'Inde, chez les peuples jaunes et en Océanie, les longs rameaux qu'il a jetés vers l'Occident jusque dans le monde grec et, par l'Océan oriental, jusque dans l'Amérique du Nord, ne s'expliquent que par la transformation morale qui émane de lui. Son expulsion hors de l'Inde a eu pour motif l'égalité qu'il établissait entre les brâhmanes et les autres castes, le droit qu'il donnait à tous les hommes d'aspirer à la fonction sacerdotale et d'y parvenir.

Du reste, toute la morale du bouddhisme provient de sa métaphysique, dont elle n'était qu'une application nouvelle. Cette métaphysique, c'est le panthéisme, conçu sous sa forme la plus complète et comprenant tous les êtres réels ou idéaux dans une hiérarchie, où l'homme peut occuper des degrés différents selon sa science ou sa vertu. Ces deux qualités ne sont point présentées arbitrairement, comme celles d'où émanent les caractères qui distinguent légitime-

l'absorption en Dieu par l'extase ou par la mort; dans le premier, c'est le néant proposé comme terme de l'existence. Il y a ici beaucoup à dire. Je ferai seulement remarquer que l'idée de *néant*, aussi bien que celle de *création*, est étrangère à la pensée indienne, comme à toute doctrine fondée sur le principe de l'émanation.

ment les hommes entre eux : la théorie bouddhique ne s'y est arrêtée qu'après des analyses psychologiques et des considérations éthiques que les philosophes de l'Europe n'ont point surpassées. C'est de là que dérivent toutes les conséquences pratiques qui font du bouddhisme une des religions dont l'action morale est la plus puissante. A mesure que les indianistes pénètrent plus avant dans la connaissance de l'Orient, ils découvrent des liens nouveaux rattachant la morale du bouddhisme à sa métaphysique et celle-ci aux théories brâhmaniques qui l'avaient précédée. Au point où la science est parvenue, on peut admettre que la religion du Bouddha est issue, par une évolution naturelle et sans influence extérieure, du pur esprit indien et qu'elle est une conséquence spontanée du panthéisme.

On ne se fait généralement qu'une idée fort incomplète du bouddhisme envisagé comme institution morale. Qu'y remarque-t-on le plus souvent ? Le grand développement d'un sacerdoce hiérarchisé, soit au nord dans le Tibet et la Chine, soit au midi dans les îles et la presqu'île au delà du Gange, un pouvoir spirituel analogue à celui du pape et qui, après avoir été uni au pouvoir temporel, s'en est enfin séparé et nous montre aujourd'hui, par exemple dans le royaume de Siam, deux rois régnant simultanément dans la même capitale et exerçant sans conflit ces deux pouvoirs ; un culte, dont les splendeurs

surpassent souvent l'éclat des cérémonies catholiques; une extension de la vie monastique qui laisse loin derrière elle les couvents de l'Espagne et de l'Italie; enfin, un nombre très-grand de rites et d'usages qui rapprochent la religion du Bouddha de celle des chrétiens. Ce n'est là pourtant que l'extérieur des choses et ce qui peut attirer les regards du voyageur le moins attentif. La lecture des *Sûtras* bouddhiques, la traduction de plusieurs d'entre eux ont fait pénétrer les savants au fond même des doctrines et nous dévoilent un enseignement moral que l'on peut dire égal à celui des chrétiens par son élévation, par sa pureté et par l'empire qu'il exerce dans tout l'Orient bouddhiste.

Nous insistons sur ce fait, désormais établi, parce que la connaissance du bouddhisme, considéré à ce point de vue, a donné les lois auxquelles obéit l'esprit religieux des peuples âryens; et aussi parce qu'elle rectifie l'une des théories les plus exclusives des moralistes européens, celle qui concerne la morale panthéiste. Exposée pour la première fois avec éclat dans le cours de *Droit naturel* de M. Jouffroy, cette théorie a été adoptée par l'école et s'enseigne partout en France aujourd'hui. Nous n'avons pas à la combattre ici sur le terrain de la spéculation; mais, rapprochée des faits nouveaux que l'étude de l'Orient nous apporte, elle en reçoit la contradiction la plus formelle à laquelle une doc-

trine *a priori* puisse être exposée. Car de deux choses l'une : ou les peuples qui depuis vingt-trois siècles ont adopté à la fois les théories métaphysiques et les préceptes moraux du Bouddha, ont commis la plus lourde inconséquence dans des pratiques où leurs actions de tous les jours sont intéressées ; ou bien les doctrines panthéistiques n'ont pas les conséquences que les théoriciens français ont cru devoir en tirer. Ce contraste d'un système que quelques philosophes croient fondé et d'un fait qui dure depuis si longtemps et embrasse de si nombreuses populations, s'explique aux yeux des orientalistes par la connaissance trop incomplète du panthéisme qu'ont eue jusqu'ici ces philosophes : les théories abstraites, en apparence les mieux déduites, ne sauraient équivaloir à une expérience ; et cette expérience, l'Orient bouddhiste l'offre à nos yeux dans des conditions gigantesques.

La seconde halte de l'esprit âryen en Asie est marquée par deux grandes religions antagonistes, celle des Perses et celle des brâhmanes. La première a longtemps vécu de ses propres principes et sans subir, dans son contact avec des peuples non-âryens, aucune altération importante : c'est donc dans les livres attribués à Zoroastre que sa forme originale doit être aujourd'hui cherchée. Le *Boundehesh* et le *Livre des Rois* (Schah-nameh) de Firdouci, qui datent de temps postérieurs, offrent déjà beaucoup de lé-

gendes et même de croyances dont l'origine n'est certainement pas âryenne et qui viennent soit de l'Assyrie et de la Chaldée, soit même de pays plus méridionaux. Avant que le texte de l'Avesta eût été traduit et commenté par des savants de nos jours, le caractère panthéistique de la religion des Perses n'avait pour ainsi dire pas été aperçu; on n'avait été frappé que du symbolisme extérieur de son culte et des apparences dualistes que présente le mythe d'Ormuzd et Ahriman. Depuis lors on a vu que ce dernier personnage est loin d'être placé sur la même ligne que son rival, que dans sa légende il n'est présenté ni comme éternel, ni même comme immortel, et qu'il est destiné à disparaître un jour. Quant à Ormuzd (*Ahura-mazda*), la science ne le considère plus uniquement sous la forme personnelle que la légende et le culte lui ont donnée : l'étude des textes zends a prouvé qu'il dérive d'une conception métaphysique beaucoup plus abstraite, celle de l'Être absolu et universel, tel qu'il se trouve dans tous les systèmes panthéistiques de l'Orient. Ce n'est point par le fond métaphysique des doctrines que le mazdéisme s'est trouvé en lutte avec le brâhmanisme, mais bien par les symboles, la partie des religions la plus accessible au peuple, par les cultes, qui naissent des symboles et s'y accommodent, et par la forme particulière qu'un culte donne toujours à une civilisation.

Quant à l'origine de la race et de la religion médo-perses, la science européenne se trouvait en face d'une grande hypothèse, à la vérité probable, mais non démontrée par des textes authentiques et clairs, avant que l'on eût entre les mains les hymnes du Vêda. Lors des invasions de Darius et de Xercès, la Grèce avait déjà reconnu des frères dans ses ennemis. On se rappelle la belle allégorie où, dans sa tragédie des *Perses*, le poète Eschyle représente la Perse et la Grèce comme deux sœurs attelées au char du grand-Roi. Plus tard, dans Alexandrie, la parenté des deux peuples éclata par l'alliance qui s'accomplit entre leurs doctrines : l'introduction dans l'empire romain de cultes persans, comme celui de Mithra [1], semblait dire aussi qu'une

[1] *Mithra* (en sanscrit: *Mitra*) est une forme du soleil. Cette forme répond principalement à l'équinoxe du printemps. La figure, adoptée dans l'empire romain, de Mithra tuant le taureau, indique qu'à l'époque où ce symbole fut créé, l'équinoxe avait lieu quand le soleil était dans la constellation de ce nom. On pourrait donc calculer approximativement cette époque au moyen de la précession des équinoxes et en raison de 52″ par année. On obtiendrait le chiffre de 4200 environ, qui reporte à 2300 avant J.-C., date fort acceptable. Mais ce fut la valeur morale du culte de Mithra, considéré comme médiateur et sauveur, qui contribua le plus à la répandre dans l'empire. Quant à l'inscription *nama sabasio*, qui accompagne souvent les bas-reliefs de Mithra, elle ne semble pas grecque ; *namas* veut dire *honneur, adoration* ; c'est une formule qui se trouve en tête de la plupart des livres de l'Orient; elle signifierait ainsi : adoration à Sabasios.

certaine affinité existait entre ces religions et celles de l'Occident. Mais c'est seulement de nos jours que l'on a pu suivre la marche des idées religieuses dans cette partie si importante de l'ancien monde : l'étude du sanscrit a ouvert la voie, la découverte du Vêda a dévoilé les origines, et l'on a pu reconnaître dans la religion de Zoroastre une des productions les plus originales et aussi les plus grandioses de l'esprit panthéiste des Aryens.

Toutefois la littérature zende, même avec ses compléments plus modernes, est tellement bornée qu'elle ne saurait offrir à la science des religions nuls documents comparables à ceux que l'Inde lui a fournis ou qu'elle lui promet. La somme des livres sacrés de l'Inde brâhmanique formerait une bibliothèque. Quoique l'âge de beaucoup d'entre eux ne soit fixé que par approximation et flotte pour plusieurs entre des limites séparées par plus de cinq cents ans, la lumière se fait néanmoins ; il est déjà permis de suivre la marche des doctrines brâhmaniques et de marquer les principaux moments de leur évolution. Le brâhmanisme offre deux traits saillants et en quelque sorte uniques dans l'histoire des religions : il a survécu à une grande religion qu'il avait engendrée, au bouddhisme, et lui-même a subi des transformations internes qui en ont fait comme une suite de religions distinctes. De plus, comme nous l'avons déjà dit,

il a contribué pour une part à l'éclosion et à la première évolution des idées chrétiennes, soit en Égypte, soit dans la partie orientale de l'empire romain.

La naissance du christianisme a tué le judaïsme. La dispersion des Juifs, la destruction de leur temple et celle de leur ville sainte ont moins fait pour les réduire à l'état où ils sont, que la religion du Christ, née pourtant au milieu d'eux. Au centre de l'Inde, aux plus beaux jours de la religion brâhmanique, les idées métaphysiques d'une école déjà ancienne, jointes au sentiment moral très-élevé d'un prince en qui se concentre le besoin public d'une réformation des mœurs, donnent naissance à une religion nouvelle[1]. On voit se former une église, *saṅga,* animée d'un prosélytisme ardent au sein d'une société qui n'avait point d'église et où l'on n'avait jamais tenté de convertir personne. La réforme est acclamée par le peuple, dont elle relevait la condition ; elle est accueillie par les rois, dont elle n'attaquait pas les priviléges; elle est acceptée par beaucoup de brâhmanes à cause de la pureté de sa morale. Mais l'égalité

[1] *Çâkya* le *mouni*, c'est-à-dire le solitaire, était fils de *Çuddhôdhana*, roi d'Ayôdhya (Oude), roi lui-même et héritier présomptif de la couronne. Il était donc de la seconde caste, celle des Xattriyas, et n'appartenait point au sacerdoce brâhmanique. L'ancienne école à laquelle se rattache le bouddhisme, est celle de Kapila.

de naissance du çûdra et du brâhmane proclamée par les bouddhistes, le sacerdoce accordé indifféremment à tous les hommes, armèrent contre la religion nouvelle le parti brâhmanique, conservateur des castes, et, après dix siècles d'existence agitée, le bouddhisme fut chassé de l'Inde, où il n'est jamais rentré depuis.

Le bouddhisme cependant n'ajoutait rien à la notion de Dieu, telle que les brâhmanes l'avaient conçue : par conséquent il ne pouvait légitimement introduire des rites nouveaux. Son église et sa forte organisation ecclésiastique ne tendaient pas à l'établissement d'une religion plus parfaite : le Bouddha n'était considéré ni comme un Dieu, ni comme une incarnation d'une divinité quelconque. Dans l'Inde brâhmanique, on ne pouvait donc regarder cette réforme que comme une tentative révolutionnaire aboutissant à la suppression ou du moins à l'amoindrissement du régime des castes. Par la substitution d'un sacerdoce recruté jusque dans les bas-fonds de la société au sacerdoce héréditaire des brâhmanes, qui étaient de purs Aryas et dont les familles remontaient aux temps vêdiques de l'invasion, il décapitait le régime des castes et provoquait dans l'Inde une révolution sociale au prix de laquelle nos révolutions d'Occident n'auraient été qu'un jeu. Il arriva, comme il arrive malheureusement presque toujours, que la réforme des mœurs fut sacrifiée à la raison d'é-

tat : le brâhmanisme survécut, et dure encore.

On peut donc suivre, en remontant l'ordre des siècles, la marche des idées religieuses et le développement des cultes dans l'Inde brâhmanique depuis le temps présent jusqu'à leurs origines. Cette histoire offre la contre-partie des religions sémitiques : le monothéisme de la Genèse, se transmettant de siècle en siècle, n'a subi que des modifications secondaires ; son histoire se réduit en quelque sorte à l'épuration de l'idée d'un dieu individuel, idée qui ne peut ni s'étendre, ni se diversifier, ni rien engendrer hors d'elle-même. Au contraire, une fois née dans l'esprit des Aryas du sud-est, la conception panthéistique d'un dieu universel résidant au sein de l'univers put recevoir dans la pratique des formes variées et engendrer des cultes nouveaux.

En effet, l'une des idées fondamentales du panthéisme est celle d'incarnation : celui qui n'admet pas la possibilité d'une incarnation n'est pas plus panthéiste qu'il n'est chrétien. Dans la théorie indienne, poussée de très-bonne heure à ses limites extrêmes, l'unité absolue de l'être a été conçue comme la base de la métaphysique : cet être absolu n'est ni créateur, ni père de l'univers ; car ces deux qualités supposent une force active sortant d'elle-même, au-dessus de laquelle il est possible de concevoir encore quelque chose qui n'admet en aucune

façon la dualité. ***Brahme*** est comme le pivot sur lequel roule toute la métaphysique des brâhmanes : son nom est neutre pour signifier qu'il n'est pas le père des êtres, et indéclinable pour montrer qu'il n'entre dans aucune relation et qu'ainsi il est absolu. Les trois formes qui, dans des temps relativement modernes, composèrent la trinité indienne, *trimûrti*, Brahmâ, Vishnou et Çiva, peuvent être regardées comme des personnes divines : on pourrait dire d'elles tout ce que les philosophes alexandrins ont professé dans leur théorie des hypostases. Brahmâ, qui est la force active de l'être absolu, vit et agit dans l'univers, dont il est appelé le *père*, l'*aïeul*, le *producteur*. On ne doit jamais traduire aucun de ses noms par le mot *créateur ;* car, encore une fois, l'idée de créer n'existe pas dans la langue sanscrite. C'est par voie d'émanation qu'il engendre l'univers, comme un père engendre un enfant ; et c'est par une loi toute semblable à celle que les Alexandrins nommaient la loi du *retour*, qu'il retire à lui tous les êtres en détruisant leurs formes changeantes. Cette double loi, la littérature brâhmanique la symbolise sous la figure de la veille et du sommeil de Brahmâ.

Envisagé dans des relations plus étroites avec les êtres vivants, l'être absolu prend les noms de Vishnou et de Çiva, qui dans les temps modernes représentent, non le principe conservateur

et le principe destructeur des choses, comme on l'a cru longtemps, mais la personne divine qui anime les êtres vivants et celle par qui vont se résoudre en Dieu toutes les formes de la vie. Si l'on voulait trouver dans les doctrines indiennes un pendant à la seconde personne de la trinité chrétienne, c'est Vishnou qu'il faudrait choisir; mais les différences que l'on rencontrerait seraient grandes, puisque Vishnou n'est pas fils de Brahmâ et qu'il fait partie d'un système panthéiste. Quant à Çiva, il n'y a rien dans le christianisme qui lui corresponde, parce que la loi du *retour* ne s'y rencontre pas réellement.

Néanmoins, une fois que les brâhmanes eurent conçu l'unité absolue de l'être, se trouvant en présence de la multiplicité des êtres vivants qui peuplent l'univers et qui sont soumis aux lois immuables de la génération, de la transmission et de l'analogie des formes, ils furent naturellement conduits à la théorie de l'incarnation, qui n'est au fond que celle de l'Ame universelle ou de Vishnou. En effet, dans la doctrine de la création, Dieu demeure substantiellement séparé des êtres créés, comme ceux-ci le sont entre eux. Cette doctrine n'a pas pour conséquence l'incarnation : c'est ce que prouvent la philosophie moderne, qui n'en parle pas, la doctrine judéo-arabe, qui la rejette, et la doctrine chrétienne, qui la présente comme un miracle et comme un mystère. Mais dans le panthéisme, sous quelque

forme qu'il se présente, il y a toujours une théorie qui ressemble à celle de l'incarnation ; dans le brâhmanisme, l'incarnation est une conséquence naturelle des principes admis. Vishnou est donc la personne divine qui s'incarne : elle ne s'incarne pas une fois et par un miracle ; elle s'incarne toujours et partout. Il n'est pas un être vivant, si infime qu'il soit, qui ne porte en lui-même Vishnou incarné. Dans les hommes, sa présence se manifeste non-seulement par la vie et par les qualités du corps, mais aussi et surtout par celles de l'âme, qui sont la pensée vraie et l'action morale. Quand un homme, par la supériorité de son intelligence et par la droiture d'une volonté énergique, exerce sur ceux de son temps et sur les générations qui le suivent une influence prépondérante, on le reconnaît plus particulièrement pour une incarnation divine : tels furent les deux Râma, tels sont les fils de Pândou dans les épopées sanscrites. Le développement de l'idée religieuse dans le brâhmanisme, s'opère constamment, à travers une série d'incarnations ou de personnifications de l'être absolu. Comme celui-ci ne paraît jamais dans l'univers et qu'il est à peine accessible à la pensée, il ne peut agir que par les énergies personnelles qui émanent de lui ; et ces grandes divinités engendrent à leur tour les séries non interrompues de formes sensibles et vivantes que nous appelons improprement les êtres réels. Ces

générations ne peuvent se produire sans qu'il y ait, dans leur source même, le dédoublement des sexes, qui est la condition universelle de la vie : de sorte que, dans le brâhmanisme parvenu à sa perfection, chaque dieu a une épouse qui est son énergie féminine et son lieu de production.

Je ne puis pas entrer ici plus avant dans cette métaphysique ; il suffit de dire que, depuis son origine jusqu'à nos jours, elle domine tout le mouvement des idées religieuses dans l'Orient indien. C'est en la suivant pas à pas que la science peut aujourd'hui se rendre compte des transformations des cultes indiens et des apparences polythéistes qui les caractérisent. Un homme de l'Orient qui viendrait en Italie ou même en France, sans connaître les dogmes catholiques, prendrait nos cultes pour de l'idolâtrie en voyant les statues qui peuplent nos églises et les dehors des cérémonies qu'on y accomplit. Mais s'il lisait les livres où les dogmes sont énoncés ou interprétés, il verrait se dégager de ces apparences un symbolisme qui lui rendrait ces cultes intelligibles et, par delà ce symbolisme, les doctrines fondamentales de la spiritualité de l'âme, de la trinité et de l'incarnation. Il en est de même dans l'Inde : ni le culte de Çiva-Mahâdêva et de Pârvatî, ni celui de Krishna, ni à plus forte raison celui de Vishnou, ni les figures souvent bizarres répandues dans les lieux sacrés, ne constituent une idolâtrie ;

car tous ces cultes divers, venus les uns après les autres et qui coexistent sans se nuire, ne font qu'exprimer au dehors une doctrine qui au dedans est spiritualiste, et dont l'unité panthéistique de Dieu forme l'essence. C'est ce que montre la lecture de presque tous les ouvrages sanscrits, non-seulement celle des traités de théologie, mais aussi celle des poèmes où la philosophie sacrée occupe souvent une place importante.

Nous ne voulons pas dire qu'il n'y ait dans l'Orient aucune idolâtrie : les cérémonies de Jagannâtha viendraient nous contredire. Il y a partout de telles aberrations. Les statues de saints que l'on descend de leur place pour faire cesser ou tomber la pluie, les madones qui remuent les yeux, les sangs qui se liquéfient, et les tisons qui écartent la foudre, qu'est-ce autre chose que les objets d'un culte idolâtre, entretenu par une pieuse cupidité ?

Il y a dans les religions brâhmaniques, à côté des doctrines, un ensemble de rites dont le fond est toujours le même et dont les parties accessoires varient selon la personne divine à laquelle ils s'adressent. Ces rites secondaires ont apparu avec les divinités nouvelles : ainsi, la secte qui adore Krishna suit un rituel qui s'éloigne beaucoup du çivaïsme et du culte sévère des adorateurs de Vishnou. Mais outre ces rites secondaires, il y a dans l'Inde certains rites fondamen-

taux, dont l'analogie avec les rites chrétiens a frappé tous les savants. L'autel, le feu qui y brûle, le pain sacré et la liqueur spiritueuse du *sôma,* que le prêtre consomme après les avoir offerts à la divinité, la prière qu'il chante et qui est toujours une rogation où les biens physiques et moraux sont demandés, tous ces éléments du culte se trouvent dans le brâhmanisme sous toutes ses formes et à toutes les époques de son existence.

Quand même on ne possèderait pas les textes du Vêda, on pourrait présumer que ces rites essentiels sont antérieurs à l'organisation de la société brâhmanique et à la constitution définitive de sa religion. Ce n'est plus là une simple présomption : car la lecture des hymnes vêdiques nous a dévoilé à la fois, dans ces dernières années, l'origine du panthéisme oriental, des divinités indiennes, de leurs figures, de leurs attributs symboliques, et enfin des rites permanents par lesquels on les honore encore aujourd'hui.

Krishna est une incarnation moderne de Vishnou. Brahmâ et Çiva ne sont pas non plus des divinités vêdiques. Le mot *brahman* est souvent employé dans le Vêda, mais pour signifier la prière, le rite, la religion, dont les actes s'exécutent dans l'enceinte sacrée. L'autel en est comme la figure : il est quadrangulaire et regarde les quatre points cardinaux, ce qui plus

tard a fait représenter Brahmâ avec quatre visages. La conception de ce Dieu s'est substituée insensiblement à celle d'Agni, qui est à la fois le feu physique (latin : *ignis*), la chaleur vitale et le principe pensant, toujours uni à la vie. Agni est la grande divinité des hymnes vêdiques. Ici le panthéisme ne se trouve qu'en germe et à l'état de tendance ; mais il est déjà tout entier et pour ainsi dire formulé, dans les commentaires du Vêda qui furent composés entre la période des hymnes et les temps brâhmaniques. C'est donc à cette époque que la pensée âryenne a pris dans l'Inde une direction définitive. Jusque-là le naturalisme avait été le fond de ses doctrines : les grands phénomènes de la nature avaient seuls occupé la pensée des prêtres, qui étaient en même temps poètes, pères de famille, laboureurs et guerriers. Au delà de ces phénomènes, ils avaient conçu les forces d'où ils émanent, et sans se faire d'illusion à eux-mêmes sur la réalité personnelle de ces puissances, ils leur avaient prêté l'intelligence et la vie.

Dans cette sorte de panthéon mythologique, Agni occupa la première place. Le prêtre, tourné vers l'Orient, l'allume sur l'autel au lever de l'aurore : l'étincelle engendrée par le frottement se communique à des bois secs et légers ; la liqueur alcoolique du sôma et le beurre clarifié répandus sur eux les embrasent. Alors le prêtre

appelle les dieux au festin sacré, qui se compose de lait et de gâteaux, quelquefois de fleurs et de fruits, quelquefois même d'un animal immolé. Les dieux arrivent invisibles : aucun des assistants ne doute de leur présence réelle autour du foyer, dans le feu et dans l'hostie. Ces dieux sont surtout ceux du ciel et de l'atmosphère : Vishnou, qui habite les régions supérieures et qui a pour char le soleil ; Roudra, qui agite les airs et qui a sous son empire la troupe retentissante des Marouts, qui sont les vents ; Indra, roi des régions supérieures de l'air, d'où il combat le nuage, le frappe de la foudre, et fait couler les pluies sur la terre fécondée.

Quand les brâhmanes vinrent à réfléchir sur le rôle de Vishnou qui, dans le Vêda, n'est pour ainsi dire qu'un symbole du soleil et de sa vertu productrice, ils ne tardèrent pas à rattacher à son idée tous les phénomènes de la vie physique et morale. En effet, il est incontestable, aujourd'hui même, que le développement de la vie physique procède ici-bas de la chaleur du soleil, dont elle n'est qu'une métamorphose. D'un autre côté, les brâhmanes, ne voyant nulle part dans le monde la pensée séparée de la vie, en conclurent que le principe de l'une est identique au principe de l'autre. Et ainsi l'énergie pénétrante de Vishnou devint le principe même de la génération des êtres vivants et plus tard des incarnations.

Il est notoire, aujourd'hui, que le dieu Çiva, devenu l'une des trois personnes de la trinité indienne et dont le culte a tant d'importance dans l'Inde moderne, a d'abord été Roudra, chef des vents. Roudra, par une transformation insensible, est devenu un être redoutable conçu comme destructeur de la vie. Quant à Brahmâ, quoique nous ne puissions raconter son histoire en peu de mots, on comprend que la prière (*brahman*) puisse être considérée comme l'expression de la pensée dans ce qu'elle a de plus divin et qu'étant personnifiée elle donne lieu à une grande divinité symbolique. Ainsi se trouvèrent préparés les éléments dont la réunion forma plus tard la trinité indienne : Brahmâ représenta la pensée et avec elle la science et la religion ; Vishnou, la vie dans son unité divine et dans ses incarnations ; Çiva, la loi du *retour* en vertu de laquelle tous les êtres vivants et pensants, ainsi que les formes inorganiques, disparaissent et retournent à leur origine.

Quant à Agni, ce qu'il y avait en lui de métaphysique, n'ayant plus de raison d'être, il ne fut plus que le feu sacré, portion symbolique du culte, bouche des dieux, messager qui transmet en vapeurs odorantes à leur vaste corps l'offrande de ceux qui les adorent. Il ne restait plus, pour constituer le panthéisme, tel qu'il existe dans l'Orient depuis tantôt trois mille ans, qu'à concevoir ces divinités comme des formes

d'un même être absolu, et à ramener cette diversité de figures à une unité de laquelle toute figure fût exclue. C'est cette unité qui reçut le nom neutre de Brahmâ.

Essayons de remonter plus haut encore dans le passé des temps vêdiques. Nous n'y trouvons plus aucune trace de panthéisme ; mais l'idée de création ne s'y rencontre pas non plus. Les plus anciens hymnes et tout ce qu'ils nous permettent de connaître des temps qui les ont précédés ne laissent aucun doute sur la nature de ces religions primitives : c'était le polythéisme et rien autre chose.

Ce fait est considérable dans la science : car il est en opposition formelle avec ce que croient beaucoup de gens parmi les chrétiens, que toutes les religions procèdent de la tradition biblique ; cette opinion est fausse; il faut absolument y renoncer. Non, il n'y a dans le Vêda rien qui émane des mêmes sources que le sémitisme. Plus ses hymnes sont anciens, moins ils laissent entrevoir l'idée d'un dieu unique séparé du monde. C'est sous des formes multiples que la pensée âryenne l'a d'abord conçu. Ces figures divines n'étaient alors que des forces physiques amplifiées et divinisées ; plus tard elles ont servi de vêtement à des conceptions métaphysiques, mais en se transformant peu à peu et quelquefois en changeant de nom. C'est après bien des siècles que l'esprit des Aryas s'est enfin élevé à la con-

ception de l'unité absolue. Comme ils avaient pris pour point de départ les choses réelles qui tombent sous les sens et les faits non moins réels que la conscience nous dévoile, ils n'ont jamais perdu de vue ces bases solides de leur édifice religieux. La pensée, la vie, la succession infinie des formes, qui passent de l'une à l'autre sans intervalle, comme les eaux d'un fleuve qui coulent sans s'interrompre : voilà ce qui les a sans cesse préoccupés, ce qui les a conduits par la voie la plus directe à ce panthéisme dont les Occidentaux ont une idée si incomplète et souvent si fausse. L'idée d'un dieu individuel séparé du monde n'est nulle part dans les doctrines âryennes, ni à la fin, ni au milieu, ni surtout dans leurs origines vêdiques.

C'est au point où nous sommes qu'une science de création toute récente, la *philologie comparée*, commence un rôle où nulle autre science ne peut la suppléer. Notre intention n'est pas d'en donner ici un exposé, même sommaire. Disons seulement que sa méthode, analytique et comparative, appliquée aux mots analogues de langues congénères, fait d'elle un moyen d'investigation d'une puissance et d'une exactitude inappréciables. En effet, la science a reconnu l'indépendance réciproque des langues âryennes : on sait que le latin n'est pas venu du grec, non plus que l'allemand, le slave ou le lithuanien, et que ces idiomes n'ont emprunté des mots les uns

aux autres qu'à des époques relativement modernes. On sait aussi que la langue médo-perse connue sous le nom de zend, n'est ni fille, ni mère de la langue sanscrite et qu'il en est de même des langues européennes. La philologie, ayant mis ces vérités hors de doute, a, du même coup, constaté des analogies très-nombreuses entre tous ces idiomes et en a conclu leur parenté et leur commune origine. De là est née cette étude comparative des langues qui porte le nom de philologie comparée. La langue mère vers laquelle sa méthode la conduit n'est plus parlée nulle part : mais la science en reconstitue le fond et les formes essentielles. Elle s'appuie sur ce principe, que les termes anciens communs à toutes les langues de la famille ont appartenu à l'idiome primordial, et qu'il en est de même de tout terme commun à deux de ces langues, quand il est bien constaté qu'il n'a pas passé de l'une à l'autre. Evidemment, ces derniers termes existaient avant que le plus ancien des deux rameaux se fût séparé du tronc âryen ; et les termes communs à tous sont antérieurs à la séparation du premier d'entre eux. Or, parmi ces termes, les uns expriment des relations de famille, d'autres des relations sociales et politiques, d'autres des faits matériels, d'autres enfin des conceptions religieuses. Ces dernières ont donc précédé le plus ancien monument sacré de la race âryenne, qui est le Vêda.

Ainsi est née une étude nouvelle, la *mythologie comparée*, qui est pour le passé religieux de l'humanité ou tout au moins des peuples indo-européens ce que la géologie est pour le passé du globe terrestre. Du jour où les savants ont pu commencer à lire les textes du Vêda, l'analogie des divinités qu'on y trouve avec celles de la Grèce et de l'ancienne Italie a frappé leurs yeux. Puis, la comparaison s'étendant, on a vu qu'il fallait comprendre dans un même système religieux très-antique, non seulement ces trois panthéons, mais aussi ceux des Germains, des Scandinaves et d'autres peuples du nord de l'Europe, aussi bien que la partie originelle des mythes de la Perse et de la Médie. On a cessé dès ce moment de considérer les mythologies comme des conceptions arbitraires : vues sous leur vrai jour, elles ont été reconnues comme des produits naturels et spontanés de l'esprit âryen, dans le développement religieux duquel elles marquent la période primitive ou polythéiste. L'étude des mythologies rentre ainsi dans la science générale des religions et en forme un chapitre.

La philologie comparée, appliquée à la mythologie, ne rend pas compte de la nature des dieux et ne saurait être prise sérieusement pour une interprétation philosophique du polythéisme ; mais comme les noms des dieux expriment l'idée qu'on se faisait de chacun d'eux quand il

fut conçu pour la première fois, une science qui poursuit en quelque sorte un mot dans le passé et en établit la signification primordiale, peut éclairer l'étude des mythes et en faciliter l'interprétation. On a pu reconnaître depuis quelques années que, dans chacune des mythologies, il y a deux parts à faire, l'une qui est commune à toute la race et que les peuples ont emportée avec eux quand ils ont quitté la terre natale, l'autre qui est propre à chacun de ces peuples et qui répond à une évolution locale du polythéisme. Cette distinction fondamentale modifie les résultats auxquels la symbolique allemande s'est arrêtée : ainsi le partage des divinités grecques en dieux des Hellènes et dieux des Pélasges n'est plus aussi tranché qu'autrefois. Cependant les philologues auraient mauvaise grâce à dédaigner des travaux tels que ceux de Kreutzer et de Guigniaut : ces livres ont jeté un jour très-vif sur l'histoire de la mythologie en même temps qu'ils l'ont fait regarder comme une chose sérieuse, quoique, en l'absence du Vêda, que l'on ne possédait pas, ils n'aient pu remonter aux premières origines.

D'ailleurs, la grande théorie de la *Symbolique* subsiste toujours. Il serait impossible de comprendre que des conceptions poétiques et des expressions figurées eussent pu engendrer des religions et des cultes, si derrière ces mots ne se cachaient des personnes divines, symboles idéaux

des forces réelles que couvrent les phénomènes de la nature. La réalité de ces phénomènes est visible : les vents, la foudre et la pluie, la chaleur du soleil et ses effets ne sont ni des abstractions, ni des mots; ils viennent de forces dont la puissance se fait sentir et dont la réalité est incontestable. Ces forces sont invisibles, impalpables; elles échappent au physicien, qui n'en mesure que les effets ; elles sont des êtres métaphysiques, et, si le sentiment religieux s'éveille, elles sont des dieux. Il faut seulement concevoir qu'elles dépassent infiniment les phénomènes et qu'elles les contiennent éminemment.

A cette condition, il est possible de comprendre comment un travail de synthèse, opéré sur les phénomènes, a pu réduire le nombre des figures divines, de même qu'une opération d'analyse a pu les multiplier. Un simple classement des faits observés, se répercutant pour ainsi dire dans les forces divines auxquelles on les attribuait, a suffi pour régulariser la hiérarchie divine et instituer un panthéon. Le peuple, qui est tout près des phénomènes et très-loin de la métaphysique, est facilement polythéiste ; il s'est plu à multiplier ses dieux. Les savants, par une cause contraire, ont marché de plus en plus vers l'unité.

Cette unité, les mythologies occidentales ne l'ont jamais atteinte : en Grèce, à Rome, aussi bien que chez les Barbares de l'Occident et du

Nord, le polythéisme a duré jusqu'après l'apparition du christianisme. Mais en Orient, les Perses avaient atteint l'unité, aussitôt voilée par l'antagonisme d'Ormuzd et d'Ahriman. Les Indiens seuls l'ont mise dans tout son jour; et, depuis le moment où elle a paru dans leur théologie, elle ne s'est plus effacée. Seulement l'unité panthéistique de l'Être n'est pas incompatible avec une trinité de grands dieux, ni avec une multiplicité de dieux secondaires ou d'*anges,* pour employer l'expression de Mgr Pallegoix, ancien évêque catholique de Siam. Car ces dieux ne sont que des faces diverses d'un même être et l'expression symbolique des forces qu'il déploie dans la nature.

Je viens de tracer les lignes générales de la science appliquée aux grandes religions de l'humanité. Bien qu'elle ne soit encore qu'ébauchée, et que les efforts des savants se portent en ce moment sur tous les points de son parcours, il est déjà possible de se reconnaître sur ce terrain inégal où les hommes cheminent. Les deux idées qui ont enfanté les systèmes religieux et les cultes sont deux étendards autour desquels se sont groupées les nations. Levés par les deux plus jeunes races humaines, ils les ont longtemps guidées, séparément l'une de l'autre. A chaque rencontre, ils ont été pour elles des symboles de guerre.

Le Bouddha est le premier qui ait dans l'hu-

manité prêché la charité universelle et signé la paix. Mais sa doctrine, exclusivement âryenne, n'a converti au dehors que des peuples barbares ou dépourvus de religion; l'Occident s'est fermé devant lui.

Le christianisme, venu plus tard, a scellé dans sa métaphysique et dans son culte l'union de la pensée âryenne et de la pensée sémitique; il a conquis tous les Aryas occidentaux; mais les Sémites ne l'ont pas accueilli, malgré sa doctrine d'un dieu personnel, ni les Aryas de l'Asie, à cause de cette doctrine; il n'a converti que peu de Juifs et de Musulmans et pas un Indien.

Les deux sources primitives continuent donc de rouler leurs eaux dans deux lits séparés. Celui où elles ont tenté de se réunir n'a pu jusqu'à ce jour les absorber et forme un troisième courant d'idées religieuses où les peuples de l'Occident sont seuls emportés. Est-ce au Vêda, est-ce à la Bible, est-ce à l'église bouddhique ou à l'église chrétienne qu'il appartient de réunir un jour toutes les nations? La science paraît muette sur ces problèmes : son objet est dans le passé plus que dans l'avenir. Toutefois on peut penser que la victoire demeurera à la plus vraie des théories fondamentales : à moins qu'il n'y ait une loi en vertu de laquelle elles doivent toutes disparaître, pour ne laisser place qu'à la liberté absolue de la pensée individuelle dans une humanité devenue savante.

CHAPITRE VII.

UNITÉ HISTORIQUE DES RELIGIONS.

Toutes les études qui portent sur des matières religieuses tendent aujourd'hui de près ou de loin vers la solution d'un problème unique, dont on ne se fait pas toujours une idée juste ni précise, mais qui n'en est pas moins en quelque sorte à l'extrémité de toutes les recherches. Les travaux de pure archéologie, comme ceux de M. Kuhn, de M. Preller, de M. de Rossi, fournissent des matériaux à l'édifice de la science aussi bien que les écrits d'un caractère plus théorique, tels que ceux de MM. de Bunsen, de MM. Ewald, Nicolas ou de Pressensé. L'esprit qui anime la plupart des œuvres de ce genre les rattache à des écoles, à des opinions ou même quelquefois à des sectes différentes ; mais, à côté des doctrines plus ou moins exclusives, ou limitées, de beaucoup d'auteurs, il se forme dans le public un ensemble d'idées exemptes de passion ou de préjugé, idées qui résument les découvertes des savants, prennent de leurs livres ce qu'il y a de vraiment durable, et constituent

peu à peu cette unité qu'on appelle la science. C'est sur cet ensemble d'idées que nous appelons l'attention des lecteurs, en leur faisant observer qu'il résulte d'une masse déjà très-grande de travaux d'érudition dont le nombre va croissant de jour en jour. Ces travaux se rapportent à des sujets de nature fort différente : les un appartiennent à l'histoire, d'autres à la linguistique, d'autres à l'archéologie, à la science même ou à l'art. En effet, les idées religieuses d'un peuple marquent comme d'un sceau presque tous les produits de sa civilisation, et l'empreinte qui en reste varie elle-même suivant les périodes et les crises qu'il a traversées. Nous, qui venons à la fin des temps, nous avons sous les yeux la multitude innombrable de débris dont le séjour de l'homme et son histoire sont jonchés, débris de livres, débris de monuments, de traditions, de langues, de rites sacrés et d'institutions, que nous reconstituons en idée comme un anatomiste refait avec quelques os un animal entier, ou comme un architecte habile restaure sur le papier un temple dont il a mesuré les restes. La variété infinie des ruines qu'ont laissées après elles les religions, a déjà suscité en Europe un nombre de travaux dont on ne se fait qu'une imparfaite idée. Pris à part, ils semblent se perdre de plus en plus dans les détails des faits; rapprochés, ils s'éclairent entre eux, se complètent les uns les autres, et tendent à former cet

ensemble d'où peut sortir enfin la notion fondamentale de la science et avec elle la solution du problème. Nous allons essayer d'exposer ici cette notion première, telle qu'elle résulte, non d'hypothèses plus ou moins ingénieuses, comme on en faisait au siècle dernier, mais des faits positifs que l'érudition contemporaine a constatés. Nous pensons qu'une fois mise en lumière, cette idée, qui a jusqu'à ce jour animé toutes les grandes religions, pourra servir à son tour de point de départ pour des recherches nouvelles et de guide pour ceux qui voudront les réaliser.

L'examen séparé d'une religion, prise au hasard, nous la montre s'isolant de toutes les autres et affirmant son autochthonie ou tout au moins son originalité. Cette affirmation est le plus souvent absolue. Quelquefois cependant une religion consent à se rattacher à une religion antérieure ; mais ce n'est que sous certaines conditions et même à titre onéreux. Ces conditions sont telles que la religion qui a précédé n'est plus considérée que comme une préparation et un travail de déblaiement, destiné à nettoyer le sol où doit s'élever l'édifice définitif. Ainsi la religion chrétienne ne se considère pas comme issue du judaïsme, mais elle regarde l'ancienne loi comme une figure et comme une préparation de la loi nouvelle. A son tour, le Coran adopte Jésus comme un prophète inspiré du ciel ; mais en même temps la doctrine de l'Evangile n'est

pour lui qu'une ébauche imparfaite de celle dont le Prophète devait être le véritable promulgateur. Une fois promulgué, l'islam n'a plus besoin du christianisme, qui lui devient au contraire un obstacle ; de même, la doctrine chrétienne une fois annoncée, le judaïsme n'était plus pour elle qu'une puissance hostile, dont il fallait se séparer et s'affranchir. Les rapports que ces grandes religions semblent consentir à garder les unes avec les autres, sont donc tels qu'ils rompent entre elles toute parenté et prêtent à chacune d'elles une originalité en apparence presque absolue.

Quand on va plus loin vers le passé ou vers l'Orient, la prétention des vieilles religions à l'indépendance est plus positive encore. On ne saurait considérer comme une croyance populaire de la Grèce ancienne que les dieux fussent venus d'Égypte dans ce pays ; c'est une opinion d'Hérodote et rien de plus. Cette opinion personnelle de l'historien n'a pas plus de valeur que celle des linguistes d'autrefois, qui faisaient venir toutes les langues de l'hébreu, sous prétexte que Dieu, en nommant les objets à Adam dans le paradis terrestre, les avait désignés par des noms hébraïques ; aujourd'hui, on sait comment les langues se sont formées, et que celle des Juifs est une des plus récentes. On sait aussi que leur Adam et son paradis sont des mythes venus chez eux du dehors et empruntés à des

peuples qui ne parlaient pas même hébreu. L'opinion d'Hérodote est tombée de la même manière : des recherches si multipliées de l'archéologie il résulte que les cultes grecs étaient locaux et indépendants les uns des autres, qu'ils ne conservaient point le souvenir d'une origine étrangère et lointaine, et que, dans chaque lieu, on racontait une légende établissant l'autochthonie de la religion qu'on y pratiquait. Le plus loin que l'on remontât, c'était la Crète ou la Thrace, qui avaient été en effet deux centres de rayonnement ou de diffusion pour les cultes des Pélasges et des Hellènes ; mais personne ne disait que ces cultes fussent venus de la Haute-Asie s'établir dans la Thrace ou dans la grande île des Cariens. Au contraire, on racontait comment Jupiter avait été nourri dans l'île de Crète ; et cet Orphée que la science moderne a reconnu dans un personnage du Véda[1], on le faisait naître dans un pays européen et partir de là, avec les Argonautes, pour la conquête de la Toison d'or. Chaque divinité grecque était regardée comme la fondatrice de son propre culte, Junon à Argos, Apollon à Delphes et à Délos, Neptune et Pallas à Athènes, et ainsi des autres.

[1] Le personnage vèdique dont nous parlons est *Ribu* (*Arbu*) dont le nom et la légende ont avec ceux d'Orphée les plus grandes analogies.

Chez les Perses, la religion était attribuée à Dieu comme à son auteur. Ce « principe de la vie et de la science » qu'ils appelaient Ahura-Mazda, mot dont les Grecs ont fait Ὀρομάζδης et les Persans modernes, Ormuzd, avait lui-même dicté à son fidèle serviteur Zoroastre les formules sacrées, sur lesquelles devaient porter la religion et la civilisation du monde. Plus tard, quand les Perses se trouvèrent en contact d'une part avec les Indiens, de l'autre avec les Grecs, ils ne virent dans les religions des uns et des autres que des cultes étrangers et hostiles. Les Grecs leur parurent des barbares livrés à une odieuse idolâtrie ; la vieille Égypte fut jugée de même par Cambyse ; quant aux Indiens, l'Àvesta témoigne que les Perses jugèrent sacrilége cette nation qui avait pris pour ses dieux les êtres qu'eux-mêmes appelaient des démons, et qui avait plongé aux enfers ces *ahuras*[1] qui pour eux étaient les formes suprêmes de la divinité. Les Perses lancèrent donc de toutes parts leurs bataillons contre les impies, coururent renverser

[1] En Perse, on donnait le nom d'*ahura* non-seulement à Ormuzd, mais aussi à tous les autres amschaspands ou esprits purs et même aux puissances d'un ordre inférieur. Ce mot vient de *ahu*, la vie, et de la terminaison d'adjectif *ra*; il signifie *qui a* ou *qui donne la vie*, celui qui est un principe de vie pour soi-même et pour les autres. C'est le mot védique *asura*; les *asuras* sont devenus les diables cornus chez les Indiens.

les idoles et brûler les temples partout où la politique de Darius et la fureur de Xerxès les conduisirent.

Quant aux brâhmanes, leur plus antique monument est le Vêda; la vérité leur a été enseignée par Manou, à qui Dieu lui-même l'avait révélée. Ils pensaient n'avoir rien emprunté à personne, et ils n'ont aperçu entre leur religion et celles des peuples de l'Occident aucun lien de parenté. Ils savaient en effet qu'elle s'était développée régulièrement sur le sol de l'Inde avant qu'aucune influence étrangère eût pu la changer; leurs livres et leurs traditions la leur montraient se dégageant du Vêda par le travail assidu de leurs ancêtres, soit dans la solitude des forêts, soit dans les colléges des pontifes. Sur ce point, il ne pouvait y avoir pour eux, non plus que pour nous du reste, aucun doute sérieux à élever; mais comment la source de la tradition s'était-elle enfermée dans le Vêda? D'où venait ce Vêda? Qui y avait mis cette doctrine antique que les brâhmanes en faisaient découler « comme d'un réservoir à mille canaux[1]? » La réponse est toujours la même : Brahmâ était celui qui avait composé le Vêda; les chantres humains qui l'avaient récité devant l'autel n'avaient été que « les bouches » dont il s'était servi pour le faire entendre aux Aryas:

[1] Voyez notre traduction de la Bhagavad-gîtâ.

en réalité Brahmâ était « le poète, l'objet de la théologie, la théologie elle-même et le théologien[1]. » Nulle part la révélation divine et l'originalité absolue d'une religion n'ont été énoncées en termes aussi formels qu'elles l'ont été chez les brâhmanes.

Le christianisme est à cet égard moins affirmatif. Quoiqu'il se rattache uniquement à la prédication de Jésus et que pour les chrétiens le Christ soit fils de Dieu et Dieu lui-même, une parenté tout humaine l'unit dans la tradition à la famille de David, non-seulement par le charpentier son père, mais aussi par sa mère Maria. Seulement ce n'est point cette parenté qui fait de lui un christ, titre déjà donné à Cyrus, et qui lui transmet son autorité comme fondateur de religion ; c'est uniquement sa procession divine, laquelle est immédiate, absolue, et ne souffre avant elle à aucun degré la génération humaine. C'est cette divinité du Maître qui rompt toute alliance entre sa doctrine et celles des Juifs ou des autres nations ; car il devient par là impossible qu'un homme se considère comme chrétien s'il ne croit pas à la divinité du Christ, et il est impossible d'y croire et d'être en même temps d'une autre religion. L'abîme qui sépare le christianisme des autres cultes est donc infranchissable.

[1] *Ibid.*

Ce point étant établi, cette originalité à peu près absolue que s'attribuent toutes les religions anciennes et modernes étant constatée, la question inverse se pose d'elle-même. C'est une des premières et des plus simples règles de la critique, et en général des sciences d'observation, qu'il faut renverser les problèmes et renouveler les expériences dans des conditions opposées. Ainsi, tandis que les religions affirment leur propre originalité, les recherches scientifiques, poursuivies sans parti pris d'avance et avec la seule pensée de découvrir les lois de la nature, font que l'homme d'étude se demande à lui-même s'il n'y a eu en effet aucune filiation réelle entre les religions. Or, les travaux de tout genre accomplis sur cette matière durant le siècle où nous sommes, ont abouti pour elles toutes à une affirmation contraire à la leur. Les faits constatés sont aujourd'hui si nombreux et tellement d'accord entre eux que toute illusion à cet égard est scientifiquement impossible. *Les religions ont procédé les unes des autres*. Non-seulement les formes du culte ne sont originales chez aucune d'elles, non-seulement les symboles ont passé des unes aux autres et l'appareil extérieur dont elles se sont servies s'est transmis à travers les siècles, ne subissant que des altérations superficielles; mais encore la doctrine mystique ou, si l'on veut, métaphysique, qui se cache sous ces voiles, ce que nous pouvons appeler l'élément

divin des religions, est demeuré le même depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours, animant tour à tour ces figures symboliques, ces rites et ces formules qui en sont l'élément sensible.

Il est aujourd'hui démontré que les cultes si variés de l'ancienne Grèce sont pour la plupart, sinon tous, originaires de l'Asie, Comment sont-ils arrivés sur le continent de l'Europe? quels chemins ont-ils suivis? C'est là une question importante, mais secondaire, qui n'est point encore résolue, bien qu'il soit déjà visible que la Crète, les îles de l'Archipel et les pays au nord de la Grèce ont été comme trois routes qui ont conduit les dieux sur la terre des Hellènes. Quoi qu'il en soit, il n'est pas un savant aujourd'hui qui n'affirme que la distinction, toute récente encore, faite par l'archéologie entre les dieux des Pélasges et ceux des Hellènes est illusoire et ne répond pas à deux périodes que l'on puisse historiquement séparer. Chaque année qui s'écoule voit quelqu'un de ces dieux rattaché à son origine par des liens qu'il n'est plus possible de méconnaître. Cette origine n'est pas égyptienne; elle est asiatique; et en Asie, ce n'est ni chez les Sémites, ni même chez les Indo-Perses qu'on la trouve, c'est dans un centre plus antique, primitivement occupé par la race âryenne, et d'où les Perses, les Indiens et les Grecs sont également venus.

De ce même centre sont parties, soit à deux époques différentes, mais peu écartées, soit peut-être en même temps, les religions de la Perse et de l'Inde. Cette origine commune des deux grands systèmes religieux de l'Asie a été mise en lumière par les travaux des orientalistes et des critiques de nos jours. Non-seulement les analogies les plus frappantes existent entre les doctrines et les symboles les plus anciens de l'Avesta et du Vêda, mais le premier de ces deux livres sacrés a conservé le souvenir de l'origine septentrionale du mazdéisme persan. De plus, il est possible de reconnaître en lui un recueil d'écrits appartenant à des époques différentes ; et l'étude des fragments les plus anciens montre une identité presque complète entre les doctrines religieuses qu'ils renferment et celles qui sont contenues dans le Vêda. Cependant il n'y a aucune raison de penser que la doctrine attribuée à Zoroastre tire son origine de ce dernier ; il faut donc admettre que l'un et l'autre sont issus d'une source commune. Cette source, l'Avesta la nomme et en donne la situation géographique[1]. Les hymnes du Vêda n'en parlent pas ou n'y font que des allusions équivoques ; mais les commentaires du Vêda, qui sont eux-mêmes d'une époque reculée et en langue vêdique, sont

[1] Il la place aux pays de Çugda et Bâgdhi, qui sont la Sogdiane et la Bactriane.

plus explicites et nous montrent les populations âryennes de l'Inde venant du nord-est avec leurs croyances et leurs dieux. Ces dieux sont ceux-là mêmes que l'on retrouve dans le livre de Zoroastre, et la notion métaphysique qui anime ces figures est aussi la même. Plus la science pénètre ces matières encore nouvelles, plus la commune origine du parsisme et du brâhmanisme se manifeste clairement. Au point où l'on est parvenu aujourd'hui, le doute à cet égard a totalement disparu.

Le lecteur ne doit pas non plus oublier que plus on avance dans l'étude des vieilles religions germaniques et scandinaves et des traditions populaires encore répandues sur toute la surface de l'Europe, plus on voit apparaître les liens qui les rattachent à l'Asie. Les religions qui se sont succédé dans les contrées occidentales, n'ont pas fait disparaître ces légendes de la race âryenne. On en a découvert un grand nombre en Allemagne; il en existe, en France, qu'il serait temps de rassembler. Il est même probable que toutes les grandes montagnes de notre continent en ont conservé dans leurs gorges profondes avec des débris des anciennes langues, et qu'il serait possible encore de les recueillir. La Grèce aussi, malgré la longue durée des cultes païens et l'énergie de ses croyances chrétiennes, garde et redit dans ses chants populaires des légendes qui remontent peut-être au delà des temps hel-

léniques, et se rapportent, selon toute apparence, aux premières migrations âryennes venues d'Asie[1]. Les montagnes qui coupent l'Europe de l'est à l'ouest, paraissent en conserver des plus curieuses et des plus significatives[2]. Il serait utile de les réunir en un seul corps, comme les archéologues réunissent des médailles ou des inscriptions. On aurait, à la surface du monde actuel, un ensemble de points de repère et de jalons qui permettrait de tracer la carte des plus anciennes migrations âryennes, et de suivre la marche de nos idées religieuses depuis leur berceau. Quoi qu'il en doive être, il n'est plus douteux aujourd'hui que cette diffusion s'est produite à une époque reculée, et que tous ces vieux cultes appartiennent, aussi bien que ceux

[1] Telle est, par exemple, la légende de Charos, dont le nom (qui doit probablement se prononcer Karos) paraît si souvent dans les chants populaires de la Grèce. Ce Charos est le dieu de la mort; on l'a confondu et on le confond encore avec Charon, que presque aucun de ses traits ne rappelle, tandis que, presque tous, ils remettent en mémoire le Kâla des Indiens. Si l'identité de Charos et de Kâla est réelle, la légende grecque doit remonter à la plus haute antiquité.

[2] La découverte de chants orphiques dans le Rhodope, annoncée par M. Verkovitch, se confirme; elle aura probablement une grande valeur, parce que ces chants ne constatent pas seulement l'existence de la légende d'Orphée aux lieux où les Grecs plaçaient son histoire, mais donnent un spécimen d'une langue âryenne antérieure peut-être à la langue grecque, au moins dans quelques-unes de ses parties, et conservée dans les montagnes de la Thrace.

de la Grèce, de l'Italie, de la Perse et de l'Inde, à un même système ou plutôt à une même unité primordiale.

Les doctrines judaïques, laissées à part jusqu'à nos jours, semblaient appartenir à un autre ordre d'idées et de faits. Les savants qui s'occupaient des choses de l'Asie trouvaient dans l'Inde et dans la Perse une matière assez abondante pour absorber tout leur temps et toutes les forces de leur esprit. Il en était de même des personnes livrées à l'étude des livres et des traditions sémitiques. De plus, le système des langues sémitiques est si différent de celui des langues âryennes, qu'une même personne pouvait difficilement acquérir la connaissance approfondie des unes et des autres. Aujourd'hui les conditions de l'étude sont plus heureuses : les plus importantes œuvres de ces deux séries ont été traduites et commentées. Nous avons entre les mains des grammaires et des dictionnaires de presque toutes les langues. L'étude de l'une facilite celle des autres ; de sorte qu'un homme, connaissant quatre ou cinq langues âryennes, peut en apprendre autant d'autres en fort peu de temps. Ces livres, qui sont comme les outils et les instruments anatomiques de l'érudition, donnent aux travaux de ce genre autant de facilité, de promptitude et de précision qu'en donnent les machines perfectionnées aux produits de notre industrie européenne. On a

donc pu, de nos jours, entreprendre sur les livres hébraïques les mêmes recherches que l'on réalisait avec bonheur sur les traditions des peuples âryens.

De ces travaux de la critique, il résulte manifestement que le judaïsme ne doit plus prétendre à l'originalité. Non-seulement toute la première période des traditions juives est regardée comme un ensemble de mythes dont on peut chercher la signification ; mais la seconde période, qui s'étend de Moïse à David, n'a pas un caractère purement historique et présente un mélange de faits réels et de légendes héroïques d'un caractère idéal. On arrive ainsi à distinguer, dans les livres hébreux, les deux périodes qui se trouvent au commencement de tous les anciens peuples : l'une, simplement mythologique; l'autre, héroïque. Quant à la doctrine religieuse contenue dans les livres antérieurs à la captivité de Babylone, outre qu'elle se réduit à peu de chose, elle porte les traces les plus manifestes d'une importation étrangère. Cette même influence, comme nous l'avons exposé plus haut, s'est exercée puissamment pendant la durée de la captivité ; elle a continué d'agir après le retour des Juifs dans leur pays ; toutefois elle n'a jamais été pleinement acceptée par eux. Représentée au sein de la société israélite par une minorité supérieure en intelligence, mais faible par le nombre, elle a soutenu jusqu'à l'époque de Jésus une lutte

dont les livres de la Bible retracent les émouvantes péripéties. Prise en elle-même, étudiée sans prévention, elle apparaît non-seulement comme un emprunt fait à l'Asie centrale et particulièrement au mazdéisme, mais comme un emprunt incomplet fait aux Aryens par un peuple de race étrangère, par un peuple qui n'était pas de nature à recevoir toute la doctrine et à la conserver dans sa pureté primitive.

Reste la religion chrétienne, religion récente en apparence et qui ne semble dater que de dix-huit siècles. C'est de toutes les religions celle dont les vraies origines peuvent être le plus facilement et le plus sûrement reconnues. Quoique son premier siècle ne nous ait laissé que peu de livres et qu'elle-même n'ait eu pendant de longues années qu'une existence sociale mystérieuse et péniblement soutenue, nous avons trois sources de documents tels que n'en a laissé aucune des religions de l'antiquité : ce sont les rituels, les dogmes écrits ou discutés et les monuments figurés, dont les catacombes de Rome offrent à elles seules une collection presque inépuisable. Jusqu'à présent les dogmes chrétiens sont la seule de ces trois choses dont la science ait tenté d'établir l'origine. Quant aux rites, nous ne sachons pas qu'ils aient fait l'objet d'aucune étude ayant un caractère scientifique. Enfin, l'archéologie chrétienne n'a guère remonté jusqu'à présent au delà des premiers temps du

christianisme, de sorte que l'origine de presque tous les symboles figurés est encore à trouver.

Toutefois, il est bon de remarquer que les rites et les symboles ne sont jamais que l'expression sensible de la doctrine, et que, par conséquent, ils cheminent avec elle à la surface de la terre et partagent sa destinée. La doctrine nécessairement les précède, puisque sans elle ils n'auraient aucune signification, aucune valeur, aucune autorité, et sembleraient des chimères. Plus tard, au contraire, il arrive que, par l'enseignement, les rites et les symboles se transmettent encore, lorsque déjà la doctrine est oubliée; et ils continuent de régner en vertu de la puissance mystique que la doctrine primitive leur avait communiquée. La grande question des origines s'applique donc principalement aux dogmes ; quand l'origine des dogmes est découverte, on peut dire que celle des rites et des symboles est bien près de l'être. Or, nous avons constaté que les dogmes chrétiens existaient longtemps avant l'époque de Jésus, incomplétement ou en secret chez le peuple juif, pleinement et ostensiblement chez les Perses. On assiste aux tentatives qui furent faites successivement, depuis le temps de Darius et de Xercès, pour introduire les dogmes âryens dans le monde hellénique, tentatives qui eurent lieu tour à tour dans la Grèce en pleine Athènes, puis en Égypte au temps des Ptolémées, et qui ne réussirent que

quand l'équilibre des idées put être rompu au profit des croyances perses. Ce temps fut celui où parut en Judée le Maître qui fonda la religion du Christ.

Nous prions le lecteur de remarquer que, dans ce qui précède, la science ne fait point de polémique, et que nous exposons simplement les résultats les plus sûrs et les plus généraux de l'érudition. Ils ne blessent pas plus la religion chrétienne que les autres religions, puisque, loin de vouloir ôter à aucune d'elles les caractères qui lui sont propres, la science a pour première condition de les constater. Les institutions qui règlent la marche de l'humanité, sont ce qu'elles sont; l'homme de science, les prenant pour objet de son étude, s'efforce de les comprendre et d'en découvrir la loi. Il faut donc poser le problème général dans les termes où il se pose de lui-même. D'une part, les religions ou, pour mieux dire, les hommes qui les ont adoptées, prétendent à l'originalité plus ou moins absolue des doctrines; de l'autre, la science, c'est-à-dire les savants, parmi lesquels on compte des hommes d'une religion très-éclairée, voient que les doctrines naissent les unes des autres ou plutôt qu'elles ne sont à elles toutes qu'une seule et même doctrine, apparaissant sous des faces et dans des conditions toujours renouvelées. A moins de fermer les yeux au jour et de s'aveugler soi-même, on peut bien admettre qu'une

science sincère puisse conduire à la vérité en ces matières plus sûrement que l'absence de toute recherche, et qu'une conclusion appuyée sur une bonne méthode et sur des faits reconnus soit préférable à une affirmation pure et simple.

Le problème religieux présentait donc cette alternative : les religions sont-elles l'œuvre immédiate, volontaire, réfléchie, d'une puissance cachée qui les donne en présent aux hommes à certains moments de leur histoire, les produisant au jour comme des apparitions magiques et par des coups de théâtre inattendus, ou bien sont-elles les productions spontanées des forces ordinaires de la nature, qui, agissant à longues périodes, mais dans des conditions qu'il est possible de déterminer, se manifestent par des phases successives ?

Dans le premier cas, il n'y a aucune raison sérieuse d'attaquer une religion quelconque et de considérer l'une plutôt que l'autre comme une œuvre de l'esprit du mal. L'intolérance des religions entre elles devient condamnable à tous les points de vue, puisque les hommes sont tous également enfants de Dieu et qu'il est contraire aux plus simples et aux plus justes sentiments naturels qu'un père veuille le malheur de ses fils. Il faut dès lors admettre, avec quelques intelligents brâhmanes de l'Inde, que chaque religion est faite pour ceux qui la suivent, que toutes sont l'ouvrage d'une être bienfaisant, et

qu'ainsi l'histoire de l'humanité, dans sa partie la plus profonde, procède par une suite de miracles divins.

Dans l'autre cas, ces actions soudaines d'une puissance insaisissable disparaissent. Dieu cesse de refaire continuellement son œuvre ou de la réparer. Il est regardé non plus comme la cause efficiente, mais comme la cause formelle des religions; au lieu d'être l'ouvrier, il est le modèle; le véritable ouvrier, c'est l'homme : le même qui bâtit les temples, dresse les autels, institue les cérémonies, offre les sacrifices, compose les prières et les récite de sa bouche au milieu des peuples assemblés, est aussi l'interprète de la pensée religieuse, le prophète qui l'annonce, l'intelligence qui la dévoile. Mais comme le savant qui découvre une loi de la nature n'en est pas pour cela l'auteur, de même l'homme, le prêtre, qui donne la première expression d'un dogme, ne fait qu'accorder son intelligence sur le type éternel de la pensée humaine, qui est Dieu. Cela fait, son idée va par le monde et y produit ce qu'elle peut produire, jusqu'à ce que, sa vertu productrice étant épuisée, un principe nouveau et pris à la même source gagne à son tour les esprits et donne le jour à quelque culte nouveau. Les transitions sont insensibles : quand on serre de près ces questions, il est presque impossible de dire à quel moment une doctrine a commencé; elle se prépare de loin et n'éclate ja-

mais à l'improviste. Jean ne fut pas le seul précurseur du Christ ou, s'il le fut pour les Juifs qu'il baptisait, il ne le fut certainement pas pour les Grecs. Sans compter beaucoup d'Alexandrins et de sectes entières habitant l'Égypte, le stoïcisme, Platon, Socrate lui-même et ceux que de son temps on appelait orphiques, pythagoriciens ou baptiseurs, croyaient, enseignaient et pratiquaient des maximes venues du même point de l'Asie d'où vinrent aussi les doctrines évangéliques.

Ainsi, dans l'hypothèse que nous exposons et qui est celle de la science, les religions cheminent suivant des lois naturelles qu'un géomètre pourrait représenter par des courbes. Comme un être vivant qui naît d'un germe insaisissable, grandit peu à peu dans l'œuf maternel et ensuite dans sa liberté, touche à sa plus grande vigueur, puis voit sa puissance de vivre décroître par degrés et enfin retourne aux éléments d'où il est sorti; ou comme une vague de la mer qui de ride invisible devient flot, monte, soulève un navire, le renverse, le submerge, puis redescend et va se perdre dans le flot qui la suit; ainsi une religion nouvelle naît au sein d'un peuple sans qu'on la voie, c'est une société secrète, un mystère; bientôt elle se rend visible, subjugue les esprits, devient toute-puissante; plus tard elle décroît et voit la place qu'elle occupait envahie peu à peu par une idée nouvelle, dans la-

quelle elle est enfin absorbée. Les courbes géométriques, par lesquelles il est possible de représenter la marche des religions, ne forment pas une ligne unique, continue et sinueuse; c'est une série de lignes dont chacune se croise avec celle qui la précède et avec celle qui la suit; mais la science démontre que toutes procèdent d'un fonds commun dont elles ne sont que les formes successives et passagères.

Nous dirons tout à l'heure en quoi consiste cet élément constant des religions. Observons seulement ici que le problème d'origine est le même pour toutes, et que, s'il peut être posé pour une religion moderne, il peut l'être dans les mêmes termes pour celle qui est venue la première dans l'ordre des temps. On n'a découvert aucune raison de penser que celle-ci ait été apportée sur terre par un coup inopiné d'une puissance suprême. Au contraire, toutes les recherches méthodiques faites de nos jours ont abouti, par des chemins convergents, vers un centre asiatique commun, d'où les grandes religions au moins sont sorties. Un monument écrit, plus antique que tous les autres, est entre nos mains, qui tient de très-près à ce centre et peut être considéré comme exprimant la pensée des hommes qui l'habitaient avant que les cultes de même nature eussent pris naissance ailleurs. Ce monument, c'est le Vêda. Les hymnes dont il est composé énoncent explicitement la doctrine

fondamentale qui se perpétue à travers les siècles, et ils affirment en termes non ambigus que le culte, les symboles, les rites et enfin les dieux sont l'œuvre des hommes; ils racontent la manière dont chacune de ces choses a été conçue, le but pour lequel elle a été créée, la pensée qu'elle représente, le phénomène physique ou moral auquel elle correspond. Il est difficile, devant des affirmations à la fois si claires et si sincères, de croire que les auteurs de ces hymnes aient voulu faire illusion à ceux qui les écoutaient, puisque cette illusion eût tourné au détriment de leur puissance sacerdotale. D'ailleurs, ces prêtres ne formaient point encore une caste ni même une corporation; chacun d'eux était un père de famille, officiant devant un autel domestique et composant des chants pieux pour sa femme, ses enfants et ses serviteurs. Leur intérêt était de parler clairement et d'être compris, afin que les enfants, devenus à leur tour pères de famille et pontifes, pussent perpétuer la tradition sainte et apporter de semblables chants au festin sacré.

CHAPITRE VIII.

PRINCIPE D'UNITÉ DES RELIGIONS.

Une même loi préside donc à la naissance, à l'accroissement et à la destruction de toutes les religions, et cette loi peut s'exprimer sous une forme géométrique. Nous avons exposé par quelle méthode la science a été conduite à ces résultats. Rappelons seulement que c'est par une méthode d'observation, identique à celle qui s'applique dans toutes les sciences dont les objets sont réels. Seulement, parmi les faits religieux, les uns viennent du passé, les autres sont encore présents et peuvent être l'objet d'expériences. Les faits passés appartiennent à l'histoire; ils composent le domaine des religions déchues et la partie écoulée de celles qui existent. Comme ils sortent logiquement les uns des autres et ne sont, pour ainsi dire, que les mêmes faits se transformant sans cesse selon les conditions dans lesquelles ils se trouvent, ce renouvellement des milieux les place précisément dans le cas où un phénomène physique est placé par les expéri-

mentateurs, et il donne à l'analyse historique toute la solidité d'une méthode expérimentale. Quant aux faits présents, il est plus facile encore de les analyser et de les comparer entre eux : la connaissance qu'on peut en acquérir sert de point de départ à toute la série du passé. Toutefois, comme les faits religieux d'aujourd'hui sont les conséquences nécessaires de ceux d'hier, lesquels forment avec ceux qui les ont précédés un enchaînement non interrompu, les ténèbres qui couvrent les rituels, ainsi que le symbolisme et même à beaucoup d'égards les dogmes présents, ne se dissipent qu'à mesure qu'on remonte vers les formes antérieures et qu'on approche de l'origine. Voilà pourquoi nous avons beaucoup appris et nous pouvons espérer plus encore des études orientales ; c'est la connaissance approfondie et toute récente de l'Orient qui nous fait pénétrer jusqu'aux origines de ces choses.

La linguistique est venue apporter à la méthode historique un appoint d'une utilité incontestable. Les noms et les termes usités dans les religions n'ont en effet, aujourd'hui, presque aucune signification étymologique dans les langues qui les emploient : une personne qui ne sait pas le latin, et même un peu de grec, ne comprend rien à la plupart des mots en usage dans le culte romain. Parmi ces mots, il n'en est presque pas qui viennent de l'hébreu; et pourtant

il y en a un certain nombre qui ne sont ni grecs ni latins. D'où viennent-ils?

Les termes sacrés usités chez les Latins et les Grecs de l'antiquité sont presque tous dans le même cas : les noms des divinités grecques ne sont presque jamais grecs, les noms des divinités latines ne sont pas latins. Il faut donc en chercher ailleurs l'étymologie. S'il ne s'agissait ici que d'une simple curiosité, on abandonnerait volontiers ces recherches aux loisirs de l'érudition; mais elles ont pris dans ces derniers temps une portée beaucoup plus grande. Ces mots, en effet, représentent des choses et des idées. Si ces idées et ces choses eussent été des productions spontanées des peuples chez qui elles se trouvent, ces peuples ne seraient pas allé chercher au loin des termes pour les exprimer : ils l'eussent fait d'autant moins que ces langues anciennes avaient une facilité merveilleuse pour créer des mots nouveaux. Les mots sont donc venus avec les choses et avec les idées qu'ils représentaient. D'où sont-ils venus?

Quand on songe que, pour l'antiquité, ces mots d'origine étrangère composent presque tout le domaine de la langue sacrée, on conçoit quelles lumières une linguistique prudemment et méthodiquement pratiquée peut jeter sur les origines des religions. Or, les voies par lesquelles la force de la méthode l'a conduite, aboutissent, comme les recherches historiques, à l'Asie cen-

trale et au Vêda. C'est donc dans cette contrée et dans ce livre que l'on doit principalement chercher les commencements des rites, des symboles et des doctrines. Toutefois, si là même les termes sacrés se trouvaient être, comme ailleurs, étrangers à la langue commune, il est évident qu'il faudrait pousser la recherche plus loin et que la marche de la linguistique vers le passé n'aurait encore atteint qu'une étape reculée. Mais il n'en est rien : ici, les mots portent leur signification avec eux, les symboles sont expliqués; on assiste à la naissance des rites et des doctrines. Il est donc impossible qu'une grande lumière ne sorte pas de l'étude des hymnes du Vêda, pris comme centre de toutes les recherches relatives à l'histoire des religions.

Mais la linguistique et l'histoire appliquées aux choses religieuses, c'est-à-dire l'archéologie sacrée, sont des méthodes anatomiques, méthodes d'analyse et tout au plus de comparaison. Ainsi, l'analyse philologique se préoccupe beaucoup des formes et très-peu de la signification des mots. On voit en effet la signification des mots non-seulement changer avec la forme, mais de plus varier d'une époque à l'autre, sans que la forme ait changé : le mot *charmant*, par exemple, n'a pas aujourd'hui la signification qu'il avait sous Louis XIII et même sous Louis XIV, et cela est vrai pour un grand nombre de mots. La littérature se préoccupe de ces changements,

qui ont lieu surtout dans les idées; la linguistique, au contraire, cherche d'où est venu le mot *charmant*, qui est une forme dérivée de *charmer*, lequel vient lui-même de *charme*; or, *charme* vient lettre pour lettre du latin *carmen*, en vertu de lois parfaitement définies, auxquelles la langue latine a été soumise quand elle est devenue le français. La même méthode d'analyse comparative s'appliquera au latin *carmen*, et l'on ne s'arrêtera que quand on aura retrouvé les premiers éléments, les monosyllabes primordiaux dont la réunion et les transformations successives ont engendré *carmen*. C'est là une science purement morphologique, tout à fait semblable à l'anatomie comparée des animaux et à la morphologie végétale. Il en est de même de l'archéologie et de l'histoire religieuse proprement dite : elles exposent les phases successives par lesquelles ont passé les rites, les symboles et même les doctrines, et, remontant vers le passé, nous montrent enfin les formes et les formules qui ont revêtu ces trois choses dans les plus anciens temps.

Or, les religions sont des organismes vivants. S'il en était autrement, il faudrait admettre sans restriction la célèbre formule *nomina numina*, regarder les conceptions religieuses comme des jeux de mots. Il deviendrait alors inexplicable que des peuples entiers, et souvent plusieurs peuples, les uns à la suite des autres, aient

adopté de pareilles inanités pour en faire les objets de leur culte, fondé leurs plus grandes institutions sur des illusions pures et encensé des mots. La religion est un acte d'adoration, et l'adoration est à la fois un acte intellectuel, par lequel l'homme reconnaît une puissance supérieure, et un acte d'amour, par lequel il s'adresse à sa bonté. Ces actes ne sont point des abstractions et ne peuvent s'expliquer par des abstractions scientifiques. Ce sont des réalités, où l'homme est acteur depuis les temps les plus anciens, et qu'il n'a cessé d'accomplir aux époques de haute civilisation comme aux époques de barbarie ou de décadence. Il faut donc admettre, à moins d'accuser d'insigne folie le genre humain tout entier, que les formules sacrées, ainsi que les rites et les symboles, couvrent quelque chose de réel, de vivant et de permanent, qui donne à toutes les religions leur durée et leur efficacité. Cet élément doit jouer dans leur longue et multiple histoire le même rôle que la vie dans les corps organisés.

L'anatomie et la morphologie, qui donnent l'analyse des formes extérieures ou internes de ces derniers, n'expliquent rien, si elles n'ont sans cesse à côté d'elles cette idée de la vie, qui anime et produit ces formes mêmes; mais du moment où elles font intervenir comme moyen d'explication un principe vivant, elles cessent d'être purement descriptives et deviennent la

physiologie[1]. De même, si la notion mystérieuse qui se cache sous les formules sacrées est négligée, ni l'archéologie ni la linguistique ne peuvent rendre compte de la naissance et du développement des religions, non plus que de leurs analogies entre elles. Ce fonds commun, qui persiste à travers l'humanité, leur échappe; les mythologies ne paraissent plus que des amusements ou des inventions des poètes; et ce fait immense de l'empire exercé par les religions sur les hommes, de cette puissance mystérieuse qui a rempli d'autels les cités, chargé des générations entières de labeurs exécutés par elles avec allégresse, souvent aussi armé les nations les unes contre les autres, bouleversé les états, renversé les dynasties, et qui aujourd'hui même tient l'Orient et l'Occident en suspens, ce fait demeure sans raison d'être, la science est muette devant lui. L'explication donnée par Épicure, si hardiment reproduite par Lucrèce et à laquelle la science aboutirait encore, n'explique rien. Si grand qu'on imagine le « fantôme qui montrait du haut du ciel son horrible tête, » ce spectre sera lui-même une production de la pensée humaine et aura besoin d'être expliqué.

Il y a donc dans les religions une idée fondamentale qu'il faut avoir sans cesse présente à

[1] Voyez, dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 décembre 1867, le travail de M. Claude Bernard sur *le Problème de la Physiologie générale.*

l'esprit quand on parcourt les faits constatés par la linguistique et par l'archéologie; car c'est cette idée qui donnera l'interprétation des faits. La science cesse alors d'être une pure analyse et prend sa place dans l'ordre des sciences physiologiques. Cette idée, qui répond, comme je le disais tout à l'heure, à celle de la vie dans la physiologie animale et végétale, n'est plus aujourd'hui un mystère. Elle peut se lire, énoncée cent fois en termes simples et sans formules symboliques, dans le Vêda; puis, une fois qu'on l'y a saisie, on la retrouve partout dans les religions des temps postérieurs : elle y anime les cérémonies du culte, se cache sous les symboles, donne aux expressions dogmatiques leur sens, leur portée et leur unité, s'épanouit enfin en doctrines morales, en pratiques et en conséquences de toute sorte, dont le génie des peuples et la nature des milieux suffisent pour expliquer la diversité.

C'est cette idée que nous allons exposer. Quand la science qui la dégage par l'analyse sera plus avancée qu'elle ne l'est aujourd'hui, on verra les dogmes, les rites et les créations religieuses idéales se coordonner à sa suite, ou plutôt se produire tour à tour sous son action permanente et suivant les lois que les analyses auront constatées. Seulement, ces lois cesseront d'être abstraites et tiendront leur place dans le développement réel et non interrompu de l'hu-

manité. Cette partie synthétique de la science n'est point faite, elle n'est pas même tentée. C'est pourquoi nous nous bornons à constater le point où elle en est aujourd'hui. L'exposition que nous allons faire du principe physiologique des religions sera nécessairement plus abstraite qu'il ne l'est lui-même dans les différents cultes et surtout dans les plus anciens; mais elle ne le sera pas plus qu'il ne l'est dans les religions les plus récentes, par exemple dans le christianisme. Or, notre exposition doit s'appliquer aussi bien aux religions modernes qu'à celles d'autrefois : nous sommes donc absous. Du reste, l'idée a de bonne heure acquis dans l'Inde et la Perse, et déjà même dans le Vêda, un haut degré de généralité qui nous permet de parler nous-mêmes en termes très-généraux.

Trois phénomènes ont frappé l'intelligence des Aryas, dès le temps où ils n'habitaient encore que les vallées de l'Oxus : ce sont le *mouvement*, la *vie* et la *pensée*. Ces trois choses, prises dans toute leur étendue, embrassent tous les phénomènes naturels sans exception: de sorte que, si l'on découvrait un principe qui les expliquât, ce principe devait donner à lui seul l'explication universelle des choses. Il faut seulement observer que la première condition à remplir était que ce principe fût une force réelle et non une abstraction, puisque les faits appartiennent tous à la réalité.

En regardant autour d'eux, les hommes d'alors s'aperçurent que tous les mouvements des choses inanimées, qui s'opèrent à la surface de la terre, procèdent de la chaleur; la chaleur se manifeste elle-même soit sous la forme du feu qui brûle, soit sous la forme de la foudre, soit enfin sous celle du vent. Mais la foudre est un feu caché dans le nuage et qui s'élève avec lui dans les airs; le feu qui brûle est, avant de se manifester, renfermé dans les matières végétales qui lui serviront d'aliment; enfin, le vent se produit quand l'air est mis en mouvement par une chaleur qui le raréfie ou qui le condense en se retirant. A leur tour, les végétaux tirent leur combustibilité du soleil, qui les fait croître en accumulant en eux sa chaleur, et l'air est échauffé par les rayons du soleil; ce sont ces mêmes rayons qui réduisent les eaux terrestres en vapeurs invisibles, puis en nuages portant la foudre. Les nuées répandent la pluie, font les rivières, alimentent les mers, que les vents agités tourmentent. Ainsi, toute cette mobilité, qui anime la nature autour de nous, est l'œuvre de la chaleur, et la chaleur procède du soleil, qui est à la fois « le voyageur céleste » et le moteur universel. Entendons ici que le mot chaleur est un terme abstrait, et que la réalité des phénomènes ne peut s'expliquer par une abstraction; aussi la chaleur ainsi comprise est-elle une conception scientifique et non religieuse. Les Aryas

nommèrent donc, non pas chaleur, mais *feu* (*agni*), le principe réel auquel ils rapportèrent tous les mouvements des corps inanimés.

La vie aussi leur parut étroitement liée à l'idée de feu. Si l'on envisage les végétaux, les grands changements périodiques qui naissent pour eux des saisons manifestent une connexité invariable entre ces deux choses. Quand la chaleur arrive avec le printemps, toutes les jeunes plantes commencent à croître, se couvrent de verdure et de fleurs, fructifient, et à la fin de l'année se trouvent grandies et fortifiées; puis, à mesure que la chaleur se retire, la végétation s'alanguit, s'arrête, il semble que les forêts et les plaines soient frappées de mort. Le grand phénomène de l'accumulation de la chaleur solaire dans les plantes, phénomène que la science a depuis peu mis en lumière, fut aperçu de très-bonne heure par les anciens hommes; il est plusieurs fois signalé dans le Vêda en termes expressifs. Quand ils allumaient le bois du foyer, ils savaient qu'ils ne faisaient que le « forcer » à rendre le feu qu'il avait reçu du soleil. Quand leur attention se porta sur les animaux, l'étroit lien qui unit entre elles la chaleur et la vie leur apparut dans toute sa force : la chaleur entretient la vie; ils ne trouvaient pas d'animaux vivants chez qui la vie existât sans la chaleur; ils voyaient au contraire l'énergie vitale se déployer dans la proportion où l'animal participait

à la chaleur et diminuer avec elle. Le froid produit d'abord un engourdissement de la vie et enfin la mort; ce qui reste après, ce sont les matériaux que la chaleur vitale avait rassemblés et modelés, et qui dès ce moment retournent à leurs similaires et rentrent dans le vaste corps des choses inanimées. D'un autre côté, la vie est aussi la condition de la chaleur dans les animaux; car un animal frappé de mort se refroidit par degrés et ne diffère plus de la terre et des eaux dont son corps avait été formé.

Or, nous dirions aujourd'hui que, quand deux choses sont réciproquement la cause l'une de l'autre, cela revient à dire qu'elles sont identiques. Le feu, qui est le moteur des choses inorganisées, est donc aussi l'agent de ces mouvements d'une nature particulière qu'on appelle *la vie, « âyur âyavê »*.

Remarquons toutefois que l'idée se complique à mesure que l'ordre des faits observes s'élève. Le feu s'introduit dans les animaux et y entretient la vie de plusieurs manières, directement en s'échappant du soleil et en se répandant sur eux, indirectement avec les aliments dont ils se nourrissent et qui déjà le contiennent, enfin par le vent qu'ils respirent. Privés d'aliments ou suffoqués, les animaux se refroidissent et meurent. Il en est de même des végétaux. La vie n'existe donc et ne se perpétue sur la terre qu'à trois conditions : il faut que le feu pénètre les

corps sous ses trois formes, dont une réside dans les rayons du soleil, une autre dans les aliments ignés et la troisième dans la respiration, qui est l'air renouvelé par le mouvement. Or, ces deux dernières procèdent, chacune à sa manière, du soleil (*sûrya*) ; son feu céleste est donc le moteur universel et le *père* de la vie : celui qu'il engendra le premier, son *fils* éternel, c'est le feu d'ici-bas (*agni*), né de ses rayons; et son second coopérateur éternel est l'air mis en mouvement, qu'on appelle aussi le vent ou l'*esprit* (*vâyu*).

Les choses que nous exposons ici, dans un langage qui tient le milieu entre celui de la poésie et celui de la science, sont d'une simplicité extrême et intelligibles pour les enfants. Ce qui suit ne demande pas non plus des connaissances bien profondes pour être compris; une vue générale de la nature a suffi aux hommes d'autrefois pour le concevoir. Nulle part la pensée ne se manifeste sans la vie. De plus elle ne se voit que chez les êtres où la vie se rencontre à un degré supérieur d'énergie, chez les animaux. Or, quand un animal est atteint par la mort, ses membres fléchissent, il tombe à terre, devient immobile, perd la respiration et la chaleur; avec sa vie, sa pensée se dérobe. Si c'est un homme, tous ses sens étant anéantis, il n'est plus possible de tirer de sa bouche pâle et glacée aucune parole, de sa poitrine affaissée aucun son exprimant la joie ou la douleur; sa main ne

presse plus celle que lui tend un ami, un père, un enfant; tout signe d'intelligence et de sentiment a cessé. Bientôt son corps se décompose, se fond, s'évapore, et il ne reste sur la terre qu'une tache noire et des os blanchis. Quant à la pensée, où est-elle? Si l'expérience la montre indissolublement attachée à la vie, de telle sorte que la pensée cesse, là où la vie s'éteint, on peut croire que la pensée a la même destinée que la vie ou plutôt que le principe qui pense est identique au principe vivant et ne forme jamais avec lui une dualité; mais la vie, c'est la chaleur, et la chaleur tire son origine du soleil. Le feu est donc à la fois le moteur des choses, l'agent de la vie et le principe de *la pensée*.

Son action est double, car il est à la fois chaleur et lumière. Si le « père céleste » retirait sa lumière et que le monde tombât dans les ténèbres, en supposant que la vie pût durer encore, du moins l'intelligence serait-elle amoindrie au point de n'être presque plus rien; car les êtres qui pensent, c'est-à-dire les animaux et les hommes, tirent de la vue presque toutes leurs idées et particulièrement la plus grande de toutes, celle par laquelle nous concevons l'ordre des choses et en dégageons ce principe divin d'où elles émanent. Par ces deux chemins, les hommes d'autrefois furent conduits à penser que le principe des choses est unique et universel et qu'il peut porter le nom de feu. Nous

qui venons longtemps après eux, nous pouvons dire que le feu ainsi conçu doit être caractérisé par trois épithètes répondant à ses trois fonctions : dans le premier cas il est *physique*, dans le second il est *psychologique* ou vital, dans le troisième il est *métaphysique* ou divin.

Parvenus à cette dernière conception, les Aryas de l'Inde et de la Perse, mais surtout les premiers, entreprirent sur les phénomènes de l'intelligence une série d'analyses d'une extrême profondeur, que nos philosophies occidentales sont encore loin d'avoir égalées. Nous n'en parlerons pas ici, parce que la plupart d'entre elles, quoique faites par des prêtres, n'entrèrent jamais dans le domaine de la religion et demeurèrent libres à côté d'elle. Il faut seulement remarquer que, l'agent de la pensée ayant été identifié avec l'agent de la vie et du mouvement, il y avait lieu de distinguer encore dans la pensée des éléments de nature diverse et pour ainsi dire des degrés. Il y a en effet un très-grand nombre d'idées sur lesquelles les hommes sont en désaccord, parce qu'elles sont nées en eux des points de vue particuliers où ils se sont trouvés par rapport aux choses, points de vue qui sont toujours divers. Il y en a d'autres, au contraire, sur lesquelles les hommes sont toujours d'accord, parce que les objets en sont d'une nature simple, universelle, et ne peuvent être aperçus que d'une seule manière. Ces dernières

forment ce que les modernes appellent le domaine de la raison; elles sont innées, elles éclairent la pensée individuelle pendant le cours de la vie et ne souffrent ni accroissement ni déclin. Tout le reste de la pensée est sujet à la naissance et à la mort. Parmi ces idées éternelles, il en est une qui est le centre de toutes les autres et dont celles-ci ne sont que des formes diverses, c'est l'idée de l'absolu. Elle est le principe de la science pour tous ceux qui la conçoivent. Le travail de l'esprit qui s'efforce de l'élucider constitue la science (*vêda*); la parole qui l'exprime est la plus haute et la plus compréhensive de toutes les paroles, c'est le mot, le verbe par excellence; et la voix qui l'énonce rend un chant sacré. Ce chant, ce mot, cette parole, cette science, cette raison, cette idée, voilà donc l'élément persistant de tout ce qui existe; cet élément est en même temps l'agent de la vie et le premier moteur. Tous ces caractères réunis appartiennent à un même être qui n'a rien d'abstrait, ni rien qui soit individuel à la façon humaine. Chaque science, chaque culte, chaque langue, le nomment à leur manière; mais son vrai nom est Dieu, père universel et auteur de la vie, *Ahura, Brahma*.

Par la courte exposition que nous venons de faire de la doctrine fondamentale commune aux grandes religions, aussi bien à la nôtre qu'à celles des Indiens et des Perses, on voit que le

feu, conçu d'abord comme un agent physique, s'anime quand il s'agit d'expliquer les phénomènes de la vie et devient un être métaphysique quand on le conçoit comme pensée suprême et absolue. Les religions n'ont pas toutes attribué la même importance à chacun des trois rôles du principe igné. Les moins élevées ont fait prévaloir le premier ou tout au plus le second : telles ont été les religions grecques, latines et germaniques, connues sous le nom de religions païennes. Le mazdéisme des Perses et le brâhmanisme ont laissé une part considérable aux deux premiers rôles du feu dans l'interprétation de la nature; mais, en appuyant plus encore sur le troisième, ils ont pris rang parmi les religions les plus spiritualistes. Le christianisme, sans oublier entièrement les deux premières fonctions du principe divin, a donné pourtant une importance en quelque sorte exclusive à la troisième; la nature métaphysique de Dieu a presque absorbé toute l'idée; à force de l'envisager dans ses attributs définis, les philosophes et la plupart des docteurs chrétiens l'ont détaché du monde et lui ont donné une personnalité souvent excessive.

La diversité des religions est venue en grande partie de la manière différente dont on a conçu et apprécié le rôle multiple du principe découvert par les Aryas primitifs. Chez certains peuples, le rôle physique du feu ayant en quelque

sorte prévalu, la religion, en l'envisageant dans les phénomènes d'ordre varié qu'il engendre, s'est pour ainsi dire brisée en autant de fragments, et a été le polythéisme. Là, pour chaque ordre de faits naturels, les prêtres, les poètes et le peuple ont conçu et représenté aux yeux une figure divine, à laquelle on a consacré des temples et dressé des autels; ainsi, la grande unité de la force vivante qui remue le monde se divisait en un nombre toujours croissant de forces secondaires plus ou moins adroitement coordonnées. Chez d'autres peuples, le rôle supérieur du feu occupant les esprits, on perdit de vue ses rôles secondaires, et le polythéisme, qui repose cependant sur des observations réelles et sur un fonds solide quoique étroit, fut regardé comme une institution impie. Ailleurs, le feu de l'autel, c'est-à-dire le feu envisagé dans sa fonction sacerdotale, fut mis au premier rang, et les cérémonies du culte se substituèrent à la science de la réalité. Chez les musulmans, toute fonction physique ou psychologique du principe divin fut écartée : Dieu se trouva réduit à une conception métaphysique, abstraite, d'où découla logiquement un ordre fatal.

Ce sont là de grands sujets dont la science est saisie, mais dont l'étude est loin d'être épuisée. Nous faisons seulement remarquer ici que, dans la triple idée que l'on se fit des fonctions divines, chacune de celles-ci pouvait être prise pour sym-

bole de celle qui venait immédiatement au-dessus d'elle. C'est en effet ce qui eut lieu. Le feu physique devint le symbole de la vie, et le feu vital devint le symbole ou la figure de l'être métaphysique ou de Dieu. Ce symbolisme fut l'élément le plus apparent et en quelque sorte le plus ostensible de la doctrine, et constitua cette partie des religions qu'on appelle le culte. Entrons dans quelques détails empruntés aux hymnes du Vêda.

On alluma sur un tertre de terre, en vue des assistants, un feu qui fut l'image de l'agent universel de la vie et de la pensée. Tout dans la cérémonie eut un caractère symbolique, c'est-à-dire une signification cachée aux impies, mais claire pour les initiés. Ce feu était tiré, par le frottement, de deux pièces de bois qui le renfermaient éminemment, c'était sa « nativité. » La faible étincelle vivante, souvent appelée dans le Vêda « *le petit enfant,* » était portée sur une poignée d'herbe sèche qu'elle enflammait aussitôt, et le feu se communiquait aux branches entassées sur l'autel; mais, parvenu aux branches supérieures, il était menacé de s'éteindre : le prêtre alors répandait sur lui le beurre clarifié et le sôma, et dès ce moment le feu était surnommé *oint* (*Añjâna, akta, agni*); il déployait une puissance souveraine et illuminait le monde de sa splendeur. Tous les êtres étaient convoqués à venir contempler ce spectacle de la vie concen-

trée en quelque sorte dans un petit espace et développant toutes ses énergies sur un terrain de quelques pieds.

Le lecteur en effet remarquera que *le beurre* du sacrifice et le sôma représentent ici toute la nature animée; car, chez les Aryas de l'Asie centrale, la vache était prise par excellence pour le type et le représentant des animaux, son lait pour le type des aliments, la crême pour la partie excellente du lait, le beurre pour la partie la plus pure de la crême, et le beurre fondu ou clarifié pour l'essence même du beurre; répandu sur le foyer enflammé, il s'y consume entièrement et ne laisse après lui aucun résidu; il est donc la matière animale la plus combustible, celle qui peut le mieux servir d'aliment au feu et en manifester l'énergie; c'est le feu lui-même prenant un corps et s'alimentant de sa propre substance. Le *sôma*, remplacé en Occident par le vin et dans le Nord par la bière, jouait le même rôle parmi les matières végétales. C'est une liqueur alcoolique: le suc de l'asclépias acide, fermenté pendant trois jours, se changeait en un liquide spiritueux qui, répandu sur le feu, en faisait jaillir des flammes resplendissantes. Bu par les hommes, il leur procurait cette chaleur interne qui accroît l'énergie et enflamme le courage. Le sôma fut donc aisément adopté comme le type végétal des aliments liquides et des matières combustibles, c'est-à-dire

comme un parfait réceptacle du feu et un profond symbole de la vie.

Depuis les époques les plus anciennes, le feu n'a plus cessé d'être allumé sur les autels et d'y présenter aux yeux l'image de la vie et de la pensée. Dans les temps primordiaux et même encore dans beaucoup d'hymnes du Vêda, le feu ne jouait pas toujours un rôle symbolique; mais, à mesure que la religion devint plus spirituelle, ce rôle s'accrut. Chez nous, le feu qui brûle sur les autels et qui se renouvelle chaque année au temps de Pâque, le cierge, le vin, l'huile de certaines cérémonies, ne sont que les symboles d'une métaphysique profonde, plus ou moins bien interprétée par les docteurs, et dont les formules invariables sont conservées dans les rituels.

Le fait, aisé à constater, que chaque fonction inférieure du feu devint le symbole de sa fonction supérieure, est d'une extrême importance pour l'histoire des religions et pour l'appréciation de leur efficacité. L'homme n'a guère d'action sur la vie que par le moyen de la chaleur et des sources qui l'alimentent, choses dont il dispose à son gré; mais il ne parvient à les faire agir, pour le bien de la vie, qu'en s'appliquant à les connaître et à découvrir les lois auxquelles la vie elle-même est soumise. Ainsi, la supériorité appartient toujours aux hommes chez qui la force métaphysique de l'intelligence est la plus

pénétrante et la plus productive. Ceux-ci devenaient donc nécessairement les premiers dans les sociétés religieuses, au temps où la science ne s'était pas encore sécularisée. Les autres ne concevaient que les rôles inférieurs du principe igné; ils ne s'élevaient guère au-dessus des symboles et des cérémonies du culte; moins leur esprit était éclairé, plus la partie matérielle de la religion prenait d'importance à leurs yeux. Si une société tout entière venait à perdre de vue l'élément métaphysique de la religion, elle perdait peu à peu le fruit de l'institution, et, si elle n'était pas soutenue d'ailleurs par la science libre et par une puissante organisation laïque, elle retombait dans la barbarie, jusqu'à ce qu'une religion nouvelle lui rendît un meilleur avenir et, comme il fut dit, « la ressuscitât d'entre les morts. »

Il y a eu de grandes nations, dans l'antiquité, chez qui la métaphysique religieuse a été presque ignorée du peuple et ne s'est conservée que dans le secret des sanctuaires, et encore dans quelle mesure, nous l'ignorons. L'archéologie et la linguistique démontrent que ces nations, âryennes comme nous, avaient possédé dans leurs commencements la doctrine peut-être entière, et ne s'étaient séparées du berceau commun qu'à une époque où cette doctrine avait déjà ses principaux éléments arrêtés. L'examen des causes qui la firent perdre de vue aux Grecs, aux

Latins et aux peuples du Nord, appellerait des développements étrangers à la question générale qui nous occupe. C'est aussi un sujet d'une importance majeure que la recherche des causes en vertu desquelles la doctrine s'est intégralement conservée chez les deux grands peuples de l'Orient. Enfin, comment les Juifs n'en ont-ils adopté qu'une partie? comment, dans quelles circonstances et par quelles causes a-t-elle reparu, au temps de Tibère, sur les côtes du Levant, pour se répandre de là, sous le nom de christianisme, dans tout l'Occident? C'est une grande étude qui occupe aujourd'hui des hommes d'une intelligence distinguée et donne naissance à des livres excellents; mais cette étude est loin d'être achevée; elle n'en est, pour ainsi dire, qu'à ses commencements. Du moins, voit-on clairement dès aujourd'hui qu'un principe commun animait jadis et anime encore les religions; qu'une seule idée-mère les a produites dans ce qu'elles ont d'identique, et suffit pour expliquer leurs plus profondes comme leurs plus superficielles analogies : c'est ce principe que je viens d'essayer de mettre en lumière. Il faut bien entendre toutefois que les cultes ont aussi entre eux des différences notables, et qu'on ne posséderait que la moitié de la science, si l'on ne découvrait pas les causes qui les ont engendrées.

J'ai fait observer plus haut que trois ordres de faits doivent intervenir dans l'étude des pro-

blèmes religieux, et qu'il est presque impossible d'atteindre à la solution définitive par le moyen des textes seuls. Il y a, dans les religions, autre chose que des dogmes abstraits; sinon elles ne seraient que des philosophies; outre ces théories que leurs fondateurs énoncent presque toujours obscurément et que les docteurs ont ensuite pour tâche d'élucider, il y a les symboles et les rites, c'est-à-dire les représentations figurées des dogmes et les pratiques qui en découlent. Les savants de notre époque se préoccupent avant tout des dogmes, et en cherchent la filiation historique dans les livres qui les contiennent : ces livres sont les écrits presque toujours polémiques des docteurs et les textes sacrés qui leur servent de point d'appui. C'est ainsi que, par des comparaisons pleines de lumière, M. de Bunsen a pu démontrer que les dogmes fondamentaux du christianisme ne sont autres que les dogmes du Zend-Avesta transmis jusqu'à saint Jean et jusqu'à nous, par une chaîne non interrompue d'initiés. Mais enfin, les livres ne sont pas tout : à côté de ces monuments écrits, nous voyons se révéler à nous tout un monde nouveau, inconnu à nos prédécesseurs, et qui est appelé à jouer un grand rôle dans la science des religions.

Les monuments figurés de l'Orient sont loin d'être connus et demandent que les gouvernements amis du progrès envoient, pour les découvrir et les étudier, ces missions permanentes que

des voyages individuels ne peuvent jamais remplacer. Ceux de l'Occident sont sous nos yeux ou à nos portes, et appartiennent surtout au christianisme ; les catacombes de Rome en fournissent un très-grand nombre ; mais plusieurs anciens sanctuaires, soit en Italie, soit dans le reste de l'Europe, soit même dans l'Asie occidentale et en Egypte, en renferment aussi de très-précieux. Ces monuments sont presque toujours symboliques et appellent une interprétation ; celle-ci est quelquefois donnée par les auteurs chrétiens ; mais le plus souvent leurs livres ne suffisent pas à résoudre les problèmes : ainsi, aucun livre chrétien ne donne l'origine du *signe de la croix*, par ce simple motif que ce signe est antérieur au christianisme ; il faut donc s'adresser ailleurs.

Or, il existe toute une classe d'écrits dont les exégètes de notre temps ne se sont guère préoccupés : ce sont les rituels. Il existe une classe de faits qui s'accomplissent encore tous les jours parmi nous, et qui semblent passer inaperçus : ce sont les rites, les pratiques du culte, en un mot les cérémonies des Églises. D'où vient cette négligence ? La plupart des savants de nos jours, qui s'occupent des problèmes religieux, appartiennent aux communions protestantes ; or, la Réforme a sinon supprimé, du moins beaucoup amoindri les cérémonies du culte et retranché des dogmes qui ne seraient rien sans elles ; les

protestants ignorent ou négligent ce qui se fait dans les églises catholiques; et, une fois jetés dans les voies de la science, ils ne songent plus que presque tous les actes du culte grec ou romain remontent aux origines mêmes du christianisme.

Quant aux catholiques, il faut bien le dire, les détails des cérémonies sont presque toujours pour eux lettre close; ils n'en connaissent ni la signification, ni l'histoire : les laïques qui dans le monde font profession de science et se mêlent de questions religieuses, le plus souvent ont cessé depuis leur adolescence de fréquenter les églises et de s'intéresser aux cérémonies. Le prêtre est occupé des devoirs de son état : il se contente de les remplir conformément à l'enseignement qu'il a reçu et à la tradition qui lui a été transmise. Notre clergé ne compte presque plus de théologiens depuis que l'ultramontanisme a tué la théologie. On s'imagine que l'étude critique des religions suppose l'incrédulité; tandis qu'elle ne requiert que cette liberté de penser, sans laquelle toute recherche scientifique s'arrête là où l'on craint que le dogme ne soit compromis. Il est certain cependant que les hommes les plus en état de faire la science des religions seraient les prêtres, parce que leur fonction les place au centre même des livres, des symboles et des rites, et fait passer journellement entre leurs mains les trois éléments dont cette science se compose.

Mais leur fonction sacerdotale les place, à l'égard de la science, dans une situation particulièrement difficile. Nous savons en effet aujourd'hui, que presque tout le christianisme est d'origine orientale; or, le prêtre est en quelque sorte enfermé dans un cercle purement chrétien, et ses recherches s'arrêtent à l'époque où les dogmes, les rites et les symboles prendraient sous sa plume une couleur asiatique étrangère à la religion chrétienne; ne voyant rien en dehors du christianisme, il a l'avantage de n'avoir aucun de ces scrupules de foi qui peuvent, quoi qu'on fasse, porter atteinte à la sincérité du savant. Mais, d'un autre côté, il ne faudrait pas demander à son livre ce qu'il ne peut contenir. Ne sortant guère du Nouveau et de l'Ancien-Testament ou des commentaires qu'en donnent les écrits des Pères, le prêtre archéologue fait pour les antiquités chrétiennes ce que les brâhmanes ont fait pour le Vêda : au lieu d'en donner l'explication réelle et la véritable origine, il en donne l'explication figurée; il voit partout des symboles de création chrétienne cachant des idées chrétiennes; ou, s'il remonte plus haut, il croit que les rites du temple et les usages de la synagogue ont donné naissance aux premiers rites chrétiens; il ne voit pas le lien qui rattache ces conceptions figurées à l'Orient et par l'Orient à la réalité. Cependant, l'archéologie chrétienne ne peut devenir une science que si

elle renoue cette chaîne; sinon, elle demeure une simple nomenclature de faits accompagnés d'explications factices, arbitraires et quelquefois puériles; il lui est impossible de résoudre les plus graves questions; embarrassée dans son insuffisance, elle les passe sous silence. Qu'est-ce que le Christ? Qu'est-ce que Marie? Qu'est-ce que les mystères de l'incarnation, de l'ascension, de la transfiguration, de la rénovation du feu? Qu'est-ce que les mages? Qu'est-ce que le Père, le Fils et l'Esprit? Sur toutes ces questions l'archéologie purement chrétienne n'a rien à dire.

Il y a donc ici toute une science à édifier, c'est celle de l'archéologie religieuse comparée; sans elle chacune des archéologies spéciales se heurte à des problèmes insolubles. Une fois faite, elle entre comme partie intégrante dans la science des religions.

Il y a dans l'étude du christianisme, comme de toute autre religion, autre chose que des questions d'exégèse : s'il est important pour son histoire de suivre les dogmes à travers les expressions diverses qu'ils avaient reçues avant la venue du Christ, il y a tout un ensemble de rites et de symboles dont il faut aussi faire l'histoire et retrouver les origines. Les éléments du culte chrétien sont presque tous antérieurs à Jésus. Si l'on remonte au delà de notre ère, et qu'on lise la Bible, on verra que presque aucun d'eux

ne se rencontrait dans le judaïsme; que là où il paraît y avoir analogie, l'élément chrétien s'est séparé de l'élément mosaïque et s'est mis d'ordinaire en opposition avec lui, de peur que la confusion ne devînt possible; on en conclura que ce n'est pas chez les Juifs qu'il faut chercher l'origine des rites et des symboles chrétiens, mais ailleurs, dans une civilisation étrangère aux Sémites.

Or, si l'on excepte la religion toute locale de l'ancienne Egypte, il n'y a, en dehors des Sémites, que les Aryens. Seulement, l'étude approfondie des rites et des symboles ne rattache pas le christianisme à la Perse aussi exclusivement que l'ont cru quelques savants : le livre de Zoroastre n'explique suffisamment ni les uns ni les autres; il faut aller jusque dans l'Inde pour trouver cette explication, cette « clé de la science, » comme dit l'Évangéliste. J'ajoute que, parvenue à ce point, la science voit se dérouler devant elle tout un horizon nouveau, occupé par les Indiens, les Perses et les chrétiens, et sur lequel le peuple Juif, rendu à sa petitesse naturelle, n'occupe plus qu'un point imperceptible; au delà des Indiens et des Perses apparaît non le Buddha, ni Zoroastre, ni même le Vêda, mais une doctrine âryenne primordiale d'où le Vêda, et Zoroastre, et après eux le christianisme, sont également issus. C'est ce grand fait que nous allons mettre en lumière.

Admettons comme démontré que les dogmes chrétiens procèdent de l'Asie centrale, et que les livres de Zoroastre en donnent les formules évidemment reconnaissables : il reste à savoir si la doctrine des mages offre la plus ancienne forme connue de la religion âryenne. Tous les orientalistes s'accordent à dire le contraire, et il ne peut rester ici l'ombre d'un doute. Il est certain, en effet, que la doctrine du Zend-Avesta est née d'une réforme, et que par cette révolution elle s'est mise à certains égards en opposition avec les anciennes croyances des Aryas. Tout le monde admet aussi, puisque les monuments sont là pour le prouver, que ces anciennes croyances ont été portées dans l'Inde par les Aryas du sud-est et qu'elles y ont engendré la religion brâhmanique. Le Vêda, qui les renferme, peut bien ne pas être antérieur en date à la plus ancienne partie du Zend-Avesta; mais il n'en représente pas moins les vieilles croyances antérieures à Zoroastre. Pour se rendre compte de la valeur de la réforme opérée par ce législateur, il faut donc mettre son livre en parallèle avec le Vêda et marquer les éléments nouveaux qu'il a introduits dans la foi des Aryas. Or, si l'on établit cette comparaison, non pas avec le Vêda tout entier, mais avec ses plus anciens hymnes, on voit que l'Ormuzd (*Ahura-mazda*) de Zoroastre n'est autre chose que l'*Asura* des anciennes croyances. Cet asura, c'est le soleil,

qui par sa chaleur et sa lumière engendre la vie et la pensée. Seulement, la doctrine médo-perse a spiritualisé cette notion primitive ; elle a substitué à un objet matériel une conception idéale ; elle a fait du soleil et du feu le symbole et la production première d'un être supérieur et invisible, auquel elle a conservé le nom d'Ahura, et ce mot n'a plus signifié que Vivant ou Principe de vie. D'autre part, elle a gardé à peu près tous les anciens dieux âryens, mais en les classant dans une hiérarchie régulière, à la tête de laquelle elle a placé cet Ahura. Ces déités, anges ou génies, portent aussi dans le Zend-Avesta le titre d'ahura, comme dans le Vêda les dieux sont aussi des asuras.

L'extérieur des croyances, en prenant la forme médo-perse, n'a donc presque pas été changé. Mais la réforme même et la lutte d'où elle est née attestent qu'une scission, qu'un schisme s'était produit au sein de la société âryenne, lorsque Zoroastre fonda la religion d'Ormuzd. La nature de ce schisme est clairement indiquée dans l'Avesta, où les Aryas du parti adverse sont accusés de polythéisme et leurs dieux (dêvas) transformés en mauvais génies. Elle l'est aussi, non dans le Vêda, qui n'en porte pas la plus faible trace, mais dans le brâhmanisme des temps postérieurs, où nous voyons les dêvas devenus les objets du culte et les asuras devenus les ennemis des dieux. Par conséquent le

mazdéisme est né d'un abaissement des dieux au profit des Asuras et particulièrement du premier d'entre eux, Ahura-mazda, Ormuzd ; le brâhmanisme est né d'un abaissement des Asuras au profit des dieux et bientôt au profit du plus grand d'entre eux, Brahmâ.

Quant au Vêda, il représente une époque antérieure au schisme et contient par conséquent les dogmes communs, d'où les deux religions sont sorties. Du reste, une fois moralement et géographiquement séparées, elles furent également soumises à ce développement graduel que la pensée individuelle des docteurs produit toujours au sein des religions : l'Ahura-mazda des anciens temps fut mis presque au même niveau que l'Esprit du mal et vit s'élever au-dessus de lui un être métaphysique suprême qui reçut le titre d'*Akarana*, c'est-à-dire l'*Inactif;* dans l'Inde, les brâhmanes s'élevèrent de même à l'idée du principe neutre et inactif, au-dessus duquel rien ne peut plus se concevoir, et qui reçut le nom de Brahma. Ainsi les deux faces de la religion primitive se rapprochaient l'une de l'autre; par un mouvement intérieur d'évolution, elles semblaient revenir à l'unité d'où elles s'étaient séparées ; mises en parallèle l'une avec l'autre, elles n'offraient plus aux savants alexandrins qu'un seul et unique système, dont la base était la réalité physique et dont le sommet s'élançait vers un panthéisme sans retour.

Est-ce de là que le christianisme est sorti ? La science l'a démontré pour la partie abstraite des dogmes ; elle a fait ce premier pas vers la solution du problème. D'autres documents vont nous permettre de faire le dernier. En effet, s'il est établi, d'une part, que les dogmes chrétiens procèdent du mazdéisme, et d'autre part que le mazdéisme est lui-même la forme iranienne d'une doctrine dont l'expression antérieure se trouve dans le Vêda, il faut conclure que le Vêda peut seul rendre compte à la fois des dogmes zoroastriens et chrétiens, et que c'est dans les hymnes du Vêda et non dans la Bible que nous devons chercher la source primordiale de notre religion.

Cette conclusion est-elle confirmée par l'étude comparative du Vêda et des livres chrétiens ? Elle l'est, de la façon la plus complète : car non-seulement les dogmes, mais les symboles et les rites chrétiens se retrouvent tout faits dans la religion vêdique. Seulement, il faut tenir compte du progrès accompli par l'esprit humain durant les quinze ou vingt siècles écoulés entre les Hymnes et l'époque d'Auguste, et des transformations qu'une idée peut subir en traversant tant de siècles et des civilisations si variées.

Dans une étude approfondie du Symbole des Apôtres, M. Michel Nicolas a établi que cette exposition de la foi chrétienne s'est formée peu à peu par voie d'addition et de développement,

et que la seule formule exigée des premiers chrétiens se réduisait à ces mots : « Je crois au *Père*, au *Fils* et à l'*Esprit*. » M. de Bunsen a démontré que cette formule n'est pas juive et qu'elle procède de Zoroastre. Enfin, nous trouvons dans le *Nirukta* de Yâska que les plus anciens auteurs vêdiques n'admettaient que trois dieux, *Savitri, Agni et Vâyu*, et que tous les autres étaient des formes et des noms divers de quelqu'un des trois, auxquels ces noms étaient donnés d'après la diversité des phénomènes naturels et des fonctions divines.

Le nom de Savitri signifie *producteur* ou Père; sa place est dans le ciel, ce qui le fait désigner fréquemment dans le Vêda sous le nom de Père céleste. Matériellement, c'est le soleil; mais dans tout le recueil le soleil n'est considéré que comme le char ou la roue de Savitri. Agni est le feu : le mythe du feu occupe une place importante dans presque toutes les religions; M. Kuhn en a exposé, dans un savant ouvrage, les principales transformations en Occident. L'Agni des hymnes est le feu dans toutes les acceptions directes ou figurées du mot français; sa place est sur la terre, au foyer domestique, sur l'autel; il est la vie et la pensée en chacun des êtres qui vivent et qui pensent; sa naissance est mystique, car d'une certaine manière, il a un père terrestre qui porte le nom de *Twaṣṭri*, c'est-à-dire *charpentier*; d'une autre manière, venu du ciel par une voie

mystérieuse, il est conçu dans le sein maternel par l'acte de *Vâyu* qui est l'Esprit. *Vâyu* dans le sens matériel est le vent, c'est-à-dire l'air en mouvement, sans lequel il est impossible que le feu brûle ou s'allume ; dans le sens métaphysique, il est l'esprit de vie et l'auteur de l'immortalité pour les vivants. Telle est la première forme sous laquelle apparaît dans l'histoire le dogme de la Trinité : le Soleil, le Feu et le Vent.

On dira : la Trinité est donc une conception matérielle ? — Le Vêda nous permet de répondre non, sans hésiter : partout dans les hymnes, à côté de ces trois objets physiques se place une conception idéale, un être vivant dont ils ne sont pour ainsi dire que l'image ou l'instrument. De plus, quand on recherche la nature intime de chacun d'eux, on les voit partout substantiellement identifiés, de sorte que sous une apparence polythéiste, se cache déjà cette unité du principe suprême, si brillamment mise en lumière par les derniers chantres de cette période.

En réalité, même au sens matériel, le soleil agit surtout par sa chaleur et par sa lumière, qui sont Agni lui-même ; et si sur terre la vie, et avec elle la pensée, se développent dans le retour périodique des années, c'est en vertu des rayons que le soleil envoie. Mais comme la pensée, qui a toujours pour compagne la vie, n'est pas un phénomène de l'ordre physique et échappe

aux sens, l'auteur de la vie, pour être l'auteur de la pensée, doit être conçu comme un être métaphysique, supérieur à la matière. Aussi voyons-nous partout dans les hymnes la théorie physique du Feu marcher de pair avec une théorie philosophique de la plus grande élévation. C'est donc une doctrine à double face et telle que doit être toute grande interprétation de la réalité. Ce parallélisme du monde matériel et du monde métaphysique se trouve dans l'Avesta, comme il se trouve dans l'Inde ; il se retrouve aussi tout entier dans nos rituels, dans nos symboles et dans la légende chrétienne. J'ajoute que la présence dans le Vêda du dogme idéal de la Trinité ne doit pas nous surprendre : car l'esprit humain commence la science par la métaphysique : il la fonde sur une vue d'ensemble, très-juste et très-complète, mais très-vague, de la nature ; c'est plus tard que, revenant sur ses premières impressions, il reprend, en suivant des méthodes rigoureuses, la voie de l'observation scientifique et refait péniblement, mais à pas comptés et avec une certitude nouvelle, le travail qu'il avait achevé une première fois en quelques jours : la métaphysique est au commencement, la science positive est à la fin.

Des trois personnes de la Trinité âryenne, il en est une qui a joué dans la religion un rôle plus important que les deux autres, c'est Agni. Son action dans la nature physique commence au

soleil, dans lequel il réside éternellement et dont il est la *gloire* ; dans le mouvement oblique de cet astre, il marche avec lui d'Orient en Occident, au-dessus des nuées du ciel ; pour celui qui contemple le Soleil, il est assis à la droite du Père, puisque le Père s'avance le premier. C'est là qu'Agni règne dans toute sa splendeur : il est le roi des cieux, la tête de l'éther ; sa grandeur dépasse le ciel et les mondes ; la terre et le ciel lui obéissent ; il reçoit l'hommage de tous les êtres divins. Des lieux élevés où il est placé, il voit toutes choses, il connaît tout, les profondeurs du ciel, les races des dieux et des hommes et tous leurs secrets ; car tous les êtres sont contenus en lui. Dans une région plus basse, Agni brille au sein des nuages, parmi la foudre et les tonnerres ; porté sur un char d'où les éclairs étincellent, il est irrésistible, il met en fuite ou foudroie ses ennemis ; il porte alors le nom d'*Indra,* qui signifie *roi* ; il répand la pluie féconde et avec elle la vie.

Mais c'est principalement dans l'enceinte sacrée que se développent le rôle et la théorie d'Agni ; nous allons en retracer les principaux traits. Le feu sacré a pour père *Twaṣṭri*, et pour mère la divine *Mâyâ*.

Twaṣṭri est le charpentier divin qui prépare le bûcher et les deux pièces de bois nommées *araṇi*, dont le frottement doit engendrer l'enfant divin.

Mâyâ est la personnification de la puissance productrice, sous sa forme féminine; chaque être divin a sa mâyâ.

La naissance d'Agni est signalée au prêtre astronome par l'apparition d'une étoile, nommée en sanscrit *savanagraha*: dès qu'il l'a vue, le prêtre annonce au peuple la bonne nouvelle; bientôt le soleil commence à blanchir l'horizon au-dessus des collines; le peuple des campagnes est accouru pour adorer le nouveau-né. A peine la faible étincelle a-t-elle jailli du sein maternel, c'est-à-dire de celui des deux bois qui est appelé la mère et en qui surtout réside la divine mâyâ, qu'elle prend le nom d'enfant : on trouve dans le Vêda des hymnes d'une poésie ravissante sur cette frêle et divine créature, qui vient d'apparaître. Les parents déposent le petit enfant sur de la paille : à côté de lui est la vache mystique, c'est-à-dire le lait et le beurre, et chez d'autres Aryens, l'âne qui a porté sur son dos le fruit dont le jus a donné la liqueur sacrée; devant lui est un saint ministre représentant de Vâyu; il tient à la main le petit éventail oriental en forme de drapeau, et il l'agite pour activer cette vie qui menace de s'éteindre. De là le petit enfant est porté sur l'autel : il y acquiert une force merveilleuse, qui dépasse la compréhension de ses adorateurs; tout s'illumine autour de lui; sa lumière insaisissable détruit les ténèbres et révèle le monde; les anges (dêvas)

et les hommes se réjouissent et, se prosternant, chantent un hymne en son honneur. A sa gauche, le soleil levant, à sa droite la pleine lune sont à l'horizon et semblent pâlir et lui rendre hommage.

Comment s'est produite cette transfiguration d'Agni? Au moment où un prêtre posait le jeune dieu sur l'autel, un autre a versé sur sa tête la liqueur sacrée, le spiritueux *sôma*, et bientôt lui a donné l'onction en répandant sur lui le beurre du saint sacrifice. Quand le prêtre a répandu sur Agni le beurre clarifié, il porte le nom d'*Oint* (*akta*). Ces matières inflammables l'ont fait grandir ; sa flamme s'élance environnée de gloire; il resplendit au sein d'un nuage de fumée qui monte en colonne vers le ciel et sa lumière va s'unir à celle des luminaires d'en haut. Le « dieu aux belles clartés dévoile aux hommes ce qui était caché » : du milieu de l'enceinte où il trône, il enseigne les docteurs, il est le gourou des gourous (le maître des maîtres), et prend alors le nom de *Jâtavêdas*, c'est-à-dire celui en qui la science est innée.

Ici se développe dans le Vêda toute une mystique sans laquelle les religions des temps postérieurs sont à peines intelligibles et dont la connaissance répand sur elles une lumière inattendue : je prie le lecteur qui n'a pas lu les hymnes de vouloir bien prêter toute son attention.

Il est une plante dont les sucs se nourrissent de la rosée des nuits sous les rayons de la lune, et qui, mûrie par le soleil dont elle concentre les feux, fournit aux hommes un jus savoureux, d'abord sucré, puis clarifié par la fermentation et enfin rempli d'une matière ignée, combustible, d'un véritable esprit de vie. Consumé par le feu, il lui donne une ardeur et des flammes étonnantes; consommé par l'homme, il rend son âme ardente et remplit son corps d'une vigueur nouvelle. Cette plante a varié selon les latitudes : dans l'Inde, c'est une asclépiade, que l'on nomme *soma*; dans l'Asie centrale, chez les Médo-Perses, elle porte le nom de *haoma*; dans l'Occident, c'est la vigne. Donné aux hommes par une grâce divine, cet arbuste a été apporté par un oiseau céleste nommé *çyêna*, l'épervier; et c'est dans un de ses rameaux que, d'un vol rapide, il a fait descendre sur terre le feu d'en haut.

Le jus de cette plante est devenu la liqueur sacrée chez tous les peuples âryens. Agni réside en elle; il y est présent, quoique invisible : c'est ce qu'affirment mainte fois les poètes védiques, comme un dogme reconnu de leur temps. Le vase qui la contient, contient donc aussi Agni sous une forme mystique, et puisque Agni en peut sortir sous la forme mouvante du feu, ce vase contient encore la mère d'Agni, la divine Mâyâ. C'est la *kandili* de l'église grecque, avec son huile sainte et sa flamme inextinguible.

D'un autre côté, si la liqueur sacrée est prise pour l'emblème des aliments liquides dans toute la nature, l'aliment solide est représenté par le gâteau, qui dans l'Inde vêdique est composé de farine et de beurre, matières éminemment combustibles et nutritives. Agni est donc aussi présent dans l'offrande solide. C'est ce dont les auteurs du Vêda ne font aucun doute.

Ces offrandes sont présentées au feu sacré sur l'autel. Le feu les consume, les transforme et les élève en vapeurs odoriférantes vers le ciel, où elles vont se réunir au corps glorieux des êtres divins et finalement au Père céleste, présent à la cérémonie. Agni devient ainsi le médiateur de l'offrande, le sacrificateur, le prêtre mystique; et comme l'offrande le contient sous des apparences matérielles, c'est un sacrificateur qui s'offre lui-même comme victime. Alors avait lieu le festin sacré : la sainte table vêdique consistait en gazon, *barhis kuça* ou *dûrba*, que l'on étendait à terre; les prêtres et après eux les convives du banquet divin recevaient chacun sa part de l'hostie et la mangeaient comme un aliment choisi, dans lequel Agni était renfermé.

L'effet moral de cette communion primordiale était extraordinaire. Car Agni étant la vie et la pensée, ceux en qui il s'incorpore deviennent participants d'une même vie et d'une même pensée, frères selon la chair et selon l'esprit; et comme ce culte ne réunissait alors que les hom-

mes de race âryenne, c'est lui qui soutenait la communauté et en qui se réunissaient ces sentiments que d'un mot latin nous avons appelés amour de la patrie.

De plus l'Agni du Vêda, étant la vie dans l'individu, est aussi le *médiateur* qui transmet la vie et l'auteur des générations : principe masculin suprême (*puruṡa*), il vit dans les pères et revit dans les fils, « il est le mari des femmes et le fiancé des filles; » il réside pleinement dans le père de famille, maître de maison, plus pleinement encore dans le roi, chef du peuple, et éminemment dans le prêtre, dont la pensée l'a conçu, dont la voix le chante, dont les mains et la bénédiction (swasti) l'engendrent sur l'autel. Quand un homme meurt, le feu de la vie et de la pensée se retire de lui et laisse à la terre ses membres glacés, son souffle retourne à Vâyu, sa vue au soleil.

« Mais il est une partie immortelle, c'est elle, « ô Agni, qu'il faut échauffer de tes rayons, en« flammer de tes feux; ô Jàtavêdas, dans le corps « glorieux formé par toi transporte-la au monde « des pieux. » (*Vêda*, X, 16.)

Ce monde où siége la lumière éternelle, la félicité, où brillent les mondes radieux, où la satisfaction naît avec le désir, est situé dans les régions célestes où règne le Père éternel : c'est le Paradis, le *paradêça* des Médo-Perses, le séjour de l'immortalité.

Enfin, Agni a la puissance de rendre les morts à la vie. Il a ressuscité Subandhu : lorsque ses frères eurent prononcé sur ce jeune homme les formules de résurrection, Agni leur apparut au milieu de la cérémonie et, se tenant en face du cadavre, il lui dit :

« Voici le père, voici la mère, voici ta vie qui « revient ; voici ta délivrance, ô bon ami ; viens « ici, lève-toi...

« J'ai repris l'âme de notre cher ami à Yama « fils de Vivaswat, pour la vie et non pour la « mort, oui certes pour le salut. »

(*Vêda*, X, 60, 7 et 10.)

Subandhu se releva, et ses frères chantèrent l'hymne de la résurrection et de la vie.

Je ne veux pas pousser plus loin l'analyse de la théorie d'Agni, telle qu'elle est dans les Hymnes indiens; le lecteur curieux d'en savoir plus long à cet égard pourra recourir à notre *Essai sur le Vêda*, et beaucoup mieux encore au Vêda lui-même. Il serait bien à désirer qu'un indianiste habile, possédant les théories mystiques des autres cultes âryens et du christianisme, fît de ce livre sacré une traduction nouvelle, plus précise que celle de M. S. Langlois, et plus intelligible que les versions anglaises ou allemandes. Car le texte des hymnes est accessible à un si petit nombre de personnes et leur connaissance est si nécessaire au progrès de la

science des religions, que sans une traduction fidèle du Vêda nous ne pouvons pas espérer qu'en France ces hautes études atteignent le but qui leur est proposé. Je ne puis ici que tracer la voie où la critique doit s'engager dès à présent; c'est aux savants à faire le reste; je reviens aux symboles chrétiens.

Il est impossible de traiter régulièrement les problèmes qu'ils soulèvent, si l'on ne distingue dans le dogme fondamental, les trois éléments qui s'y trouvent réunis et que j'appellerai la *théorie du Christ*, la *légende du Christ* et l'*histoire de Jésus*.

Tout le monde sait que la théorie du Christ est antérieure à la venue du Seigneur : les Juifs attendaient depuis longtemps le Messie, ils l'avaient vu en partie dans certains personnages historiques, tel que Cyrus; Simon le magicien se donnait pour le Messie; au temps d'Auguste, l'attente du Messie était dans tous les cœurs. Les Juifs ne le reconnurent pas dans Jésus, et ils eurent raison; car saint Paul, puis ceux qui comme saint Luc adoptèrent ses idées, et ceux qui, comme Marcion, les exagérèrent, professaient hautement que le Christ n'était point le Messie des Hébreux, mais le fils du Père céleste, venu pour sauver tous les hommes malgré la Loi. Mais la théorie du Christ fils de Dieu était tout entière dans les Apocryphes d'Alexandrie et de Palestine et chez les sectes juives issues de l'in-

fluence âryenne lors de la captivité. Elle était sous sa forme idéale dans le Zend-Avesta; enfin nous venons de la montrer sous sa double forme, matérielle et métaphysique, dans les Hymnes indiens. Or, les auteurs de ces hymnes la donnent comme créée bien longtemps avant eux et symbolisée dans un grand culte national dont *Ribhou*, qui est Orphée, est présenté comme l'organisateur. Cette tradition, commune aux Grecs et aux Indiens, nous reporte au temps où les branches du tronc âryen ne s'étaient pas encore séparées et où cette famille vivait dans son unité le long des vallées de l'Oxus. C'est donc là qu'il faut chercher l'origine de la théorie du Christ.

Concevrait-on qu'une théorie aussi belle, qui anime le culte tout entier et qui rend compte avec une justesse surprenante de la vie et de la pensée ici-bas, eût pu, en pleine Asie, traverser vingt ou trente siècles sans donner lieu à une légende? Au contraire : presque tous les éléments de la légende du Christ se trouvent dans le Vêda, sa double origine, sa conception miraculeuse, sa naissance avant l'aurore au milieu de faits extraordinaires, son baptême dans les eaux, l'onction sainte d'où il tire son nom, sa science précoce, sa transfiguration, ses miracles, son ascension vers le ciel, où il va rejoindre le Père céleste qui l'avait engendré éternellement pour être le sauveur des hommes.

On est sans doute fort surpris de trouver deux mille ans avant Jésus-Christ tous ces faits et beaucoup d'autres qui forment la majeure partie des récits évangéliques. On est comme troublé en songeant que la légende du Christ, s'expliquant de la sorte, semble réduire l'Evangile à une allégorie et donner raison aux Marcionites et à Apollos, le rival de saint Paul. Ce doute devient plus poignant quand on voit, par la vie d'Apollonius de Thyane, christ païen comme l'a si bien nommé M. A. Réville, avec quelle facilité le mythe était pris alors pour la réalité et la légende pour l'histoire. Mais il est une ancre à laquelle le vaisseau de la foi peut toujours être attaché : c'est la réalité de la vie de Jésus et de sa prédication, attestées non-seulement par les livres chrétiens, mais par les témoignages étrangers les moins suspects. Il faut songer combien était nécessaire dans le monde gréco-romain une réforme des idées et des mœurs; il faut envisager aussi la nature universelle d'Agni, qui est la plus grande manifestation de la nature divine dans le monde physique et moral, et se dire enfin que si ce christ primordial habite en chacun de nous, on put trouver juste de le voir pleinement et parfaitement incarné en Jésus. On fit donc à Jésus l'application de la théorie et de la légende, telles qu'elles existaient auparavant: par lui, ces dogmes reçus de Babylone comme une tradition non interrompue,

dogmes dont la forme primitive se trouve dans le Vêda, entrèrent de plain-pied en Occident. Envisagé de la sorte, je ne crois pas que le Christ perde rien de sa majesté.

CHAPITRE X.

UNITÉ DES RITES.

En Occident, les doctrines orientales engendrèrent un culte et des figures dont nous devons parler. Le culte vit dans les églises non protestantes sous des formes à peine modifiées depuis les anciens temps. Les rites primitifs sont dans ces anciens livres d'église, auxquels on donne le nom de *Sacramentaires* et dont le plus ancien est celui du pape Gélase et de saint Grégoire-le-Grand. Mais longtemps avant eux, les éléments essentiels du culte étaient fixés et pratiqués dans l'Eglise. On ne peut assez déplorer le peu de souci qu'ont les chrétiens de se rendre compte des cérémonies de leur religion : on croit en savoir assez quand on a assisté à la messe sans la comprendre; on sait seulement qu'il y a dans l'année quelques fêtes plus importantes que les autres et que la principale est celle du dimanche de Pâques : mais l'ensemble échappe. Or, le rite chrétien dans son ensemble se pré-

sente sous deux aspects : il est quotidien et a pour centre le canon de la messe; il est annuel et a pour centre la semaine de Pâques. Tous les offices du jour et de la nuit sont des préparations ou des conséquences de la messe; tous les offices de l'année préparent la semaine sainte ou en découlent. Mais le rite quotidien n'est que la réduction du rite annuel, lequel constitue le culte chrétien par excellence. Ce culte est distribué suivant la marche du soleil et de la lune. La naissance du Christ coïncide avec le solstice d'hiver. Pâques suit de près l'équinoxe du printemps. Au solstice d'été on célèbre la fête du Précurseur et l'on allume dans nos campagnes ce que l'on nomme les feux de la Saint-Jean. Les autres fêtes sont distribuées méthodiquement dans les autres parties de l'année, suivant un ordre qui demande à être comparé avec celui des cérémonies vêdiques.

La grande époque de l'année chrétienne est la semaine sainte. On peut suivre dans les missels, mais mieux encore dans les grandes églises de Lyon, de Paris, de Rome, les cérémonies qui la remplissent; et l'on verra que si toute l'année concourt vers la semaine sainte, toute la semaine sainte concourt vers un point principal qui est par conséquent le centre de tout le culte chrétien. On se fait illusion en croyant que c'est le dimanche de Pâques : car ceux qui lisent les anciens missels et qui les comprennent se con-

vainquent bientôt que tout le rite, tous les chants et les récits de ce jour ne font que célébrer l'événement qui a eu lieu la nuit précédente, et qui s'est prolongé jusqu'à l'aurore. Cet événement est double : c'est à la fois et d'une manière indissoluble la *résurrection du Christ* et la *renovation du feu.*

Tout cet office du samedi saint est d'une beauté vraiment idéale et d'une philosophie profonde. Je ne puis le reproduire ici comme je le voudrais; mais j'invite tous ceux qui s'occupent de l'étude des religions à le suivre le livre en main et l'esprit ouvert. S'ils ont dans la mémoire le souvenir des grandes cérémonies vêdiques, ils les retrouveront ici tout entières, au milieu de prières qui leur rappelleront les plus beaux chants de nos ancêtres âryens et qui charmeront leur pensée. Là ils verront les « portes éternelles » de l'enceinte sacrée, par où doit passer « le roi glorieux »; le feu divin et la vie gisant encore dans le calice (*samudra*), sous la figure de Jonas; la lumière indéfectible du Père; l'Esprit, pénétrant dans le vase baptismal comme une vertu mystérieuse; le feu naissant par le frottement du caillou, qui en Occident a remplacé les *araṇî*, et bientôt le cierge, grand symbole pascal. Aux temps anciens de l'Eglise, la cérémonie du feu et du cierge avait lieu le dimanche, au second nocturne, entre 3 et 6 heures du matin; c'était à l'aube, puisqu'au jour de l'équi-

noxe le soleil se lève à six heures. Le feu, ayant été excité par le frottement, sert à allumer le cierge pascal : le diacre vêtu de blanc prend un roseau, qui est le *vêtasa* des hymnes, au bout duquel sont trois bougies, représentant les trois foyers de l'enceinte vêdique; on les allume tour à tour avec le feu nouveau, en disant chaque fois : « la lumière du Christ ». Puis on allume le cierge pascal, dans lequel la cire remplace le beurre du sacrifice, la « mère abeille » la vache des Indiens, la mèche le bois du foyer sacré. Enfin le Christ paraît sous son vrai nom d'*Agnus*, qui peut bien être *Agni* sous une forme latine. On récite alors la prière suivante où est exposée en quelques phrases la mystique de tout le rite pascal :

« O nuit vraiment heureuse, qui a dépouillé les Egyptiens (dans le Vêda, les Dasyous) et enrichi les Hébreux (les Aryas)! Nuit en laquelle les choses célestes s'associent aux terrestres, et les divines aux humaines! Nous te prions donc, Seigneur, que ce cierge, consacré en l'honneur de ton nom, persévère indéfectible pour détruire l'obscurité de cette nuit, et que reçu en odeur de suavité il se mêle aux luminaires d'en haut. Que l'astre qui le matin apporte la lumière (*lucifer matutinus*) trouve ses flammes : cet astre, dis-je, qui ne se couche jamais, qui, revenu des régions inférieures, a lui avec sérénité sur le genre humain. »

Le reste du jour, on célèbre la renaissance du Christ, et les chrétiens d'Orient vont par les rues, par les champs et par les maisons, se répétant les uns aux autres la bonne nouvelle : Χριστὸς ἀνέστη, « le Christ est ressuscité ». Le festin sacré, auquel tous les chrétiens doivent participer en ce jour, est l'agape de la charité et de l'amour mutuel : c'est ce qui est exprimé par ces paroles : *Congregavit nos in unum Christi amor*, « l'amour du Christ nous a réunis en un seul corps ». Cette pensée, qui domine toute la semaine de Pâques, est précisément exprimée dans le dernier hymne à Agni, où on lit ces paroles du prêtre :

« Que vos âmes se comprennent : les mortels « ici rassemblés n'ont qu'une seule prière, un « seul vœu, une seule pensée, une seule âme ; « j'offre dans ce sacrifice votre prière et votre « holocauste, présentés par une intention com-« mune. Que vos volontés et vos cœurs soient « d'accord : que vos âmes s'entendent, et le bon-« heur est avec vous. »

(*Véda*, X, 191.)

Le rite central dont nous venons de parler a été, selon la tradition, substitué par Jésus lui-même au rite pascal des Hébreux, lorsque, après avoir célébré ce dernier avec ses disciples, il institua l'eucharistie; en ce jour, il s'offrit lui-

même comme une victime nouvelle, dont le sang était le dernier qui dût couler, victime désormais remplacée sur l'autel par la double offrande du corps mystique du Christ. C'est ce que l'Eglise rappelle par cette formule : *Pascha nostrum immolatus est Christus*, « notre Pâque à nous, c'est le Christ immolé. » Cette suppression des sacrifices sanglants avait été adoptée par les Thérapeutes et les Esséniens, conservateurs de la tradition âryenne parmi les Juifs. Elle est près de s'accomplir dans le Vêda; car on y voit presque toujours Agni s'offrir lui-même dans le feu de l'autel, sous la double apparence du gâteau sacré et de la liqueur spiritueuse du *sôma* ou, comme on dit chez nous, du pain et du vin.

Avant d'aborder la question des monuments figurés, je dois encore appeler l'attention du lecteur sur le nom même de *Christ* et sur la qualité de *roi* qui l'accompagne. C'est un point controversé parmi les chrétiens dès l'origine de l'Église : les uns, entendant cette qualification dans son sens réel, les autres dans un sens figuré; personne ne pouvant dire pourquoi le Christ l'avait reçue et conservée, quand on savait que les Juifs ne la lui avaient donnée que par dérision. Voici les propres paroles du Vêda :

A AGNI :

« La jeune mère porte l'enfant royal mysté-

« rieusement caché dans son sein... la reine l'a « enfanté; car d'une antique fécondation c'est le « germe qui s'est développé ; je l'ai vu à sa nais- « sance, quand sa mère l'a mis au monde. Oui, « j'ai vu ce dieu aux couleurs brillantes..... et « j'ai répandu sur lui l'onction immortelle..... je « l'ai vu s'avancer de sa place tout resplendis- « sant..... des ennemis avaient rejeté au rang « des mortels celui qui est le roi des êtres et le « désiré des nations..... que ses calomniateurs « soient confondus. »

(*Vêda*, V, 2.)

Cette jeune reine, qui est appelée « la dame du peuple » est le plus souvent nommée par son nom vulgaire, c'est l'*araṇî*, c'est-à-dire l'instrument de bois d'où le feu se tire par le frottement. D'après les Hymnes, celui qui le premier a découvert le feu fut Atharvan, dont le nom signifie le feu lui-même. Mais celui qui en fit le feu sacré, en le plaçant sur un autel de terre et en lui faisant produire des flammes resplendissantes, fut Bhrigou; ce qu'il fit est parfaitement retracé dans le Vêda et signifié par son propre nom : il répandit sur le bois du foyer le beurre fondu, qui dès ce moment s'appela l'Onction sacrée (*añjana*).

Or, dans la théorie physique d'Agni, le feu qui réside dans l'onction vient du lait de la vache, qui lui-même vient des plantes dont elle

se nourrit; et ces plantes croissent en accumulant en elles le feu du soleil; la vertu de l'onction procède donc du Père céleste; le prêtre n'en est que l'instrument humain. Au sens métaphysique, le feu de la vie, qui elle aussi procède du soleil, se manifeste surtout par la puissance, par la science et par la vertu, lesquelles doivent se rencontrer excellemment dans les rois et dans les prêtres. L'onction sacerdotale et l'onction royale sont des cérémonies symboliques, par lesquelles on marquait sur une personne la présence en elle d'Agni à un degré supérieur : le prêtre la recevait des mains paternelles, parce qu'il était prêtre par sa naissance; le roi la recevait des mains du prêtre, parce que le prêtre était sur la terre le représentant et le ministre d'Agni. Agni, qui est le prêtre éternel, reçoit éternellement l'onction des mains du Dieu suprême : le Christ est donc l'oint du Seigneur.

Dans l'humanité, les hommes qui l'emportent sur les autres par leur puissance, leur intelligence ou leur vertu méritent aussi d'être appelés les oints du Seigneur; ce titre fut donné à l'Arya Cyrus, au temps de la Captivité, en pleine société âryenne. Cinq cents ans plus tard Jésus fut déclaré pontife éternel, et roi suprême marqué de l'onction divine. Si on le juge à la grandeur de l'œuvre accomplie par lui en Occident, il n'est pas un brâhmane de bonne foi ni un Parsi, à plus forte raison un chrétien, qui puisse

raisonnablement lui contester les titres dont il a été revêtu.

Enfin, comme le feu mystique se transmet du Christ à tous ceux qui lui sont fidèles, nous voyons que ce nom leur est donné par plusieurs Pères de l'Eglise et par les inscriptions des Catacombes, qui les appellent des *christs* ou des chrétiens : car si le baptême, fait avec l'eau où ont été plongés le cierge et la matière de l'onction, met en un homme la vertu spirituelle qui le rend chrétien, c'est par l'onction faite sur le front que cette vertu est confirmée et que l'homme est marqué du signe de la croix.

Ce dernier mot nous ramène aux figures symboliques et aux monuments figurés dont la croix est peut-être le plus important. Telle qu'elle est faite aujourd'hui, elle ne paraît pas avant le ve siècle dans les monuments de l'art chrétien; la croix en T, que quelques-uns prétendent avoir été l'instrument de supplice usité à Jérusalem, ne s'est rencontrée qu'une fois avant cette époque, avec la date consulaire de 370. Mais les peintures des catacombes offrent un très-grand nombre de croix, les unes isolées, les autres faisant partie de certains groupes de personnages. Seulement, ces croix ressemblent d'autant moins à la nôtre qu'elles sont plus anciennes. Elles se composent le plus souvent de deux parties plus ou moins irrégulières, dont chacune a ses deux extrémités renflées comme les entrenœuds des

tiges de beaucoup de plantes; d'autres fois, c'est un signe monogrammatique à 4 branches dont les bouts sont recourbés à angle droit 卐. Une longue rangée de ces croix à crochets forme un ornement courant, autour de la célèbre chaire de saint Ambroise à Milan.

Les archéologues chrétiens pensent que c'est la forme la plus ancienne du signe de la croix; nous le croyons aussi; car ce signe est précisément celui que l'on trace sur le front des jeunes buddhistes et qui était usité chez les brâhmanes, de toute antiquité[1]; il porte le nom de *swastika,* c'est-à-dire signe de salut, parce que la *swasti* (en grec εὖ ἐστι) était dans l'Inde ce que la cérémonie du *salut* est chez les chrétiens. Quant à l'origine de ce signe, elle est aujourd'hui facile à reconnaître : il représente les deux pièces de bois qui composaient l'*araṇî*, dont les extrémités étaient recourbées ou renflées, pour être solidement retenues avec quatre clous. Au point de jonction était une fossette: là on plaçait la pièce en forme de lance, dont la rotation violente, produite par une sorte de flagellation, faisait apparaître Agni. L'archéologie chrétienne reste muette sur les origines du signe de la croix : mais le Vêda et la théorie d'Agni en donnent la signification primitive.

C'est ce même instrument qui se trouve per-

[1] Voy. notre *Dict. sanscrit*, art. *swastika.*

sonnifié dans l'ancienne religion des Grecs sous la figure de Prométhée, porteur du feu : le dieu est étendu en croix sur le Caucase, tandis que l'oiseau céleste, qui est le *Çyêna* des hymnes, dévore chaque jour son flanc immortel.

Quand Jésus eût été mis à mort par les Juifs, ce vieux symbole âryen lui fut aisément appliqué, et le *swastika*, par des transformations successives, devint la *croix hastée* des modernes chrétiens.

Le symbole du crucifiement du Christ fut souvent remplacé par l'agneau; M. l'abbé Martigny a écrit sur ce sujet un excellent opuscule, auquel nous renvoyons le lecteur. On est fort étonné de trouver si souvent cette figure dans les monuments chrétiens des premiers siècles, quand il est notoire que le christianisme avait supprimé l'immolation de l'agneau; on l'est plus encore, quand on voit ce symbole presque inusité dans l'Église grecque, tandis qu'il est partout dans l'Église latine. Il est incontestable que l'agneau représente le Christ immolé : mais comment l'agneau chrétien, s'il représente le sacrifice, peut-il être employé dans tant de circonstances de la légende du Christ, d'où l'idée de l'immolation est absente? Pourquoi s'est-il passé plusieurs siècles avant que l'agneau ait même été représenté dans une relation quelconque avec la croix?

Puisque la théorie d'Agni est identique à la

théorie du Christ, et que les deux légendes se ressemblent pour ainsi dire de tout point, n'est-il pas naturel de se demander si le symbole de l'agneau n'a pas eu une si grande fortune dans l'Église latine à cause de l'identité des deux noms? Cette explication est singulièrement confirmée par l'étude des textes et des monuments figurés. Il y a des textes qui, à eux seuls, sont à peu près inintelligibles, comme celui-ci, « *corporis Agni margaritum ingens* » (Fortunat, xxv, 3), qui est la reproduction d'une formule sanscrite: *agni-kâya-mahâ-ratnam,* « le grand joyau du corps d'Agni.» Ce joyau principal se plaça, dans les croix gemmées, au point où les deux branches se croisent, là où, dans les croix nues, nous plaçons encore un foyer de rayons dorés s'échappant dans toutes les directions; c'est le point d'où part la première étincelle dans l'opération de l'*aranî.*

Ailleurs, l'agneau est figuré sur un monticule d'où s'échappent quatre ruisseaux, lesquels répondent exactement aux quatre coupes instituées par les Ribhous dans l'antique sacrifice âryen; ou bien aux quatre prêtres ou aux quatre fleuves du paradis. Cette représentation de l'agneau est même la plus antique, d'après M. l'abbé Martigny. Comment expliquer aussi la zone d'or dont l'agneau est ceint quelquefois, sinon comme est expliquée la ceinture d'or du dieu Agni dans le Vêda? Et cette épithète d'*Agniferus* donnée au

Précurseur, comment peut-elle signifier celui qui apporte l'agneau, puisqu'au contraire il venait pour supprimer son immolation et que lui-même fut décapité comme ennemi du culte israélite? Ne signifiait-elle pas plutôt celui qui apporte Agni et ne fait-elle pas voir sous un jour historique tout nouveau le rôle de saint Jean-Baptiste?

Enfin l'agneau paraît être, à l'origine du christianisme, tellement identique avec le Feu divin, que l'Apocalypse, dans la grande théorie qu'elle en donne, dit en propres termes : « La cité (mystique) n'a pas besoin du soleil ni de la lune, c'est l'agneau qui est son flambeau » (21, 23). Les lampes ont été pour les premiers chrétiens une occasion tout offerte de représenter symboliquement la « lumière du Christ »; le quatrième volume du grand ouvrage de Perret en représente des plus curieuses. M. Martigny en cite une illustrée par M. de Lastérie, et dont il donne la description. Elle a la forme d'un agneau, du sein duquel jaillit une source d'huile; cet agneau porte sur la poitrine et sur la tête le signe de la croix; sa tête est surmontée d'un oiseau, image de l'Esprit ou de Cyêna.

Au symbole de l'agneau se rapporte probablement la légende de sainte Agnès. C'était une petite fille de 12 ans, qui subit le martyre vers 304 sous Dioclétien : entièrement inconnue, elle se trouva en quelques années honorée d'un culte

spécial dans toutes les églises, et son nom fut inscrit au canon de la messe, où il est encore. Ce nom eut la merveilleuse fortune de mettre dans une foule de circonstances celle qui l'avait porté, à la place occupée ordinairement par le Christ ou par Marie sa mère : on la voit comme eux entre Pierre et Paul, qu'elle domine par sa taille; entre deux arbres, comme la Vierge; sur des lampes, sur un monticule, comme l'agneau, comme le Christ, comme le monogramme; dans son culte, elle est en relation étroite avec l'agneau; enfin, seule avec Marie et Jean-Baptiste, elle a deux fêtes dans l'année, l'une pour sa nativité, l'autre pour sa passion. Tous ces faits sont expliqués dans les Pères par la ressemblance des mots Agnès et Agnus; ajoutons aussi le nom d'Agni et la grande analogie qui dut être établie entre elle et le Christ dans la mystique secrète de ces anciens temps. On la représentait nimbée avec des vêtements ornés d'or, un collier de perles, le laticlave gemmé des reines, des flammes s'échappant de dessous ses pieds, en souvenir du supplice d'où elle sortit intacte; enfin, sa nature ignée et lumineuse se trouve attestée par un passage des Ménées où il est dit : « Les impurs (ἄναγνοι), en faisant pénétrer Agnès dans leur demeure ténébreuse, se sont procuré une demeure toute resplendissante de lumière. »

La nature ignée et lumineuse du Christ est

également prouvée par une foule de passages des livres saints, des Pères et des rituels, aussi bien que par des monuments figurés. Tout le monde sait par cœur le premier chapitre de l'Evangile de saint Jean, et ces paroles du *Credo*, « lumière issue de la lumière ». Saint Jérôme dit du Christ : « Quelque chose d'igné et de sidéral rayonnait dans ses yeux et sa majesté divine luisait sur son visage » (*in Matth. III*). Dans l'Église copte, qui possédait une des plus anciennes liturgies, la formule de bénédiction du disque appelait charbons ardents les particules de l'eucharistie sur la patène; la Vierge, dans les Theotokia alexandrins, est qualifiée « d'encensoir qui a contenu le charbon vivant et vrai ». Les hymnes des églises d'Orient disent souvent que dans le pain eucharistique les mortels reçoivent un feu divin.

Quant aux peintures, aucune d'elles n'offre du Christ une image authentique; les plus anciennes ne remontent pas au delà de Constantin. A partir du second siècle, une controverse exista entre les docteurs, les uns prétendant qu'il était très-beau, les autres qu'il était laid : Grégoire de Nysse, Jérôme, Ambroise, Augustin, Chrysostome, Théodoret étaient pour la beauté; Justin, Clément d'Alexandrie, Cyrille, pour la laideur. Irénée affirme que la figure de J.-C. est inconnue. Il est assez curieux de trouver déjà la même dissidence entre les chantres du Vêda :

le plus grand nombre exaltent la beauté d'Agni resplendissant. Les autres l'appellent *virûpa,* c'est-à-dire difforme ; les poésies homériques offrent la même divergence au sujet d'Héphaïstos (Vulcain) : et vraiment les deux points de vue sont également acceptables.

De la théorie du Christ et de sa nature ignée sont nées, dansles peintures des catacombes, une foule de représentations allégoriques ou légendaires, dont ni l'archéologie chrétienne, ni la Bible, ne peuvent fournir l'explication. La légende des Mages n'est pas la moins curieuse : elle est déjà dans l'Évangile de saint Matthieu, qui ne fixe pas leur nombre; les peintures en représentent tantôt trois, tantôt quatre, vêtus d'un bonnet perse et de pantalons. Tantôt l'enfant divin est seul, tantôt il est sur les genoux de sa mère. Un bas-relief du cimetière de Sainte-Agnès et plusieurs.autres monuments représentent un personnage agitant le petit éventail en forme de drapeau, devant l'enfant qui vient de naître : ce symbole ne peut s'interpréter par les deux usages ordinaires de cet instrument, qui sert soit à rafraîchir le visage, soit à chasser les mouches; car la légende fait naître le Christ en plein hiver; mais il est entièrement védique comme nous l'avons observé plus haut. La théorie du feu divin, qui vit surtout dans les ministres du culte et éminemment dans le premier d'entre eux, explique aussi pourquoi, malgré

l'abolition du rite du *flabellum* en Occident, le pape fait porter devant lui deux grands éventails en plumes de paon, dans les solennités.

Pour ne pas fatiguer plus longtemps le lecteur de ces détails d'archéologie chrétienne, je ne citerai plus que deux faits intimement liés à la doctrine secrète du Feu divin, et qui montrent comment les premiers chrétiens représentaient leurs propres idées au moyen des anciennes figures. Une des plus souvent reproduites dans les catacombes est celle de Jonas : ce personnage est vu dans trois moments principaux de sa légende, quand il est dévoré par le monstre, quand il est revomi, et quand il repose sous l'arbrisseau. Le mot hébreu qui, dans le Livre de Jonas, désigne cet arbuste n'a pas un sens bien connu et a été traduit arbitrairement par lierre ou par courge. Les peintures des catacombes sont presque toujours très-vagues : parmi celles que reproduit le grand ouvrage de Perret, deux seulement ont des formes reconnaissables; leur fruit, qui n'est ni celui du lierre, ni une cucurbite, ressemble exactement au fruit bien connu de l'asclépias; de plus, la plante est grimpante ou sarmenteuse, ce qui indique une asclépias asiatique : or, c'est précisément celle qui servait le plus souvent aux Aryas à préparer la liqueur sacrée du sôma.

Ailleurs, Jonas est en relation avec le monstre, qui le dévore ou qui le rejette; ce monstre

n'a rien de commun avec une baleine, ni avec aucun animal connu; il est tout à fait fantastique. Sa queue ressemble le plus souvent à une feuille; son corps se roule sur les eaux comme des tourbillons de fumée, d'où semblent s'échapper des langues de feu. Dans une peinture, sa tête est même entièrement composée de ces langues et n'a ni dents, ni yeux, ni naseaux; elles s'écartent comme pour former deux mâchoires, d'entre lesquelles est lancé Jonas dans toute la fraîcheur du jeune âge. Tout cela n'est-il pas une image de la naissance du feu divin et de la vie dont il est le principe? Ces peintures tumulaires étaient autant de figuresde l'immortalité; et l'on sait que dans les idées chrétiennes l'âme était étroitement liée à l'Esprit, qui est comme un feu divin incarné et vivant en nous.

J'appellerai enfin l'attention sur toute une classe de monuments figurés, composés de trois personnages ou de trois symboles symétriquement disposés, l'un au milieu et les autres sur les deux côtés, comme pour lui faire cortége. Ils sont très-nombreux dans les catacombes et dans les musées d'archéologie chrétienne. Cette disposition ternaire a été très-populaire dans la primitive Église; car elle est reproduite dans d'excellents dessins et dans les dessins les plus grossiers. Si l'on formait des séries, on verrait d'une part les personnages passer par des transformations successives à l'état de figures linéaires

ou diagrammes mystiques, de l'autre on les verrait remplacés par l'objet naturel qu'ils représentent et qui le plus souvent est lui-même un symbole. Ainsi, entre saint Pierre et saint Paul on voit tantôt le Christ, tantôt son monogramme, tantôt la croix, ou l'agneau, ou Agnès, ou Marie. Celle-ci porte indistinctement les noms de *Maria*, ou de *Mara;* elle est souvent unie à Agnès avec cette inscription : *Anemara, Annemara,* ou *agnemarâ* (en sanscrit *Agnimâyâ*). Ailleurs, le Christ ou Maria ont pour remplaçant un vase enflammé posé sur un socle quadrangulaire : à droite et à gauche sont deux oiseaux tenant chacun une branche, ou portés sur une ligne de peinture qui en est le diagramme; sur beaucoup de monuments, ces oiseaux portant la branche sont remplacés par deux arbres, entre lesquels on voit, soit un vase d'où sort un enfant, soit l'image d'une femme avec les noms de *Maria*, de *Mara*, d'*Agne;* quelquefois tout personnage humain a disparu : alors le Christ est remplacé par une croix ou par une inscription ayant de chaque côté un symbole idéographique. Il est clair que dans la pensée des premiers chrétiens une sorte de substitution pouvait être faite entre les objets occupant une place homologue dans toutes ces peintures, et qu'une même idée s'y trouvait cachée : or, cette idée devait avoir la double portée de la grande doctrine chrétienne, métaphysique et physique à

la fois. La croix, les noms d'Agnès et de Marie, le vase enflammé sont expliqués par la double théorie du Christ et du Feu. Les figures latérales le sont par les peintures rappelant la nativité du Christ ou sa transfiguration; les scènes de la passion sont absentes des monuments figurés avant le ɪvᵉ siècle.

La transfiguration est représentée au complet dans la célèbre mosaïque de saint Apollinaire *in classe* à Ravenne : on y voit le Christ remplacé par une croix ayant à ses côtés Hélie et Moïse; au-dessus, la main du Père céleste; au-dessous, saint Apollinaire entre deux plantations; à la droite du saint est un agneau; à sa gauche, deux agneaux; à ses pieds, sur deux lignes, douze autres agneaux qui ne peuvent représenter les Apôtres, puisque trois d'entre ceux-ci sont déjà au-dessus. Je ne veux pas essayer l'interprétation détaillée de ce grand symbole, qui n'est pas absolument primitif, puisqu'il ne date que du vɪᵉ siècle; j'appellerai seulement l'attention sur Hélie et Moïse, déjà mentionnés dans le récit évangélique et qui portent ici leurs noms écrits. Qu'Hélie représente le soleil, c'est ce dont il est difficile de douter, quand on voit dans l'Église d'Orient les temples d'Hélios, sur les pics des montagnes, partout remplacés par des chapelles de saint Hélie, et la lutte de celui-ci avec le démon calquée sur la lutte naturelle du soleil levant et de la nuit. Un bas-relief du

Musée de Latran ne laisse aucun doute à cet égard : Hélie est monté sur un char céleste à quatre chevaux; ce char n'en a que deux dans le camée reproduit par Perret (IV, 26); le bas-relief de Latran offre en outre cette particularité intéressante que de dessous les pieds des chevaux semble descendre un agneau. Quant à Moïse, sur beaucoup de monuments à trois symboles, il est remplacé par la Lune, représentée soit en nature dans quelqu'une de ses phases, soit simplement par son nom *Luna*, ayant pour pendant le nom latin du Soleil, *Sol*, au lieu d'Hélie. On demandera maintenant pourquoi Moïse paraît dans cette légende pour y jouer le rôle de la lune; le Véda nous paraît répondre à cette question de la manière la plus nette : non-seulement les Hymnes dépeignent souvent Agni se transfigurant sur l'autel ou sur la colline entre les « deux grands parents », dont l'éclat est comme éclipsé par le sien; mais toute personne s'occupant de philologie comparée reconnaîtra dans la forme latine du nom de Moïse (Moses) le nom sanscrit de la Lune et du Mois (*Mâs*, *Mâsa*) reproduit lettre pour lettre. Si l'on veut ensuite rechercher dans le Livre des hymnes tout ce qui concerne la théorie de ces astres dans leur rapport avec le feu, la vie, la pensée, et avec le saint sacrifice, on verra s'expliquer de la façon la plus simple toutes les figures symboliques dont nous venons de parler. De la

même manière s'expliqueront aussi les peintures où, à la place d'Hélie et de Moïse, sont figurés un cheval et un lièvre, ou bien un bélier et un paon; on lira à ce sujet les beaux hymnes de Dîrghatamas sur le cheval céleste *Dadhicrâs;* tous les indianistes connaissent la relation d'Indra et du bélier, et le rapport mystique de la Lune (*Çaçin*) avec le lièvre et avec le paon.

Nous ne multiplierons pas davantage les rapprochements qui peuvent être faits entre les symboles chrétiens et les symboles orientaux : ils seraient sans nombre et marqueraient constamment des identités ou des analogies. Ce serait un livre fort instructif que celui où l'on réunirait tous ces symboles sur deux lignes pour ainsi dire parallèles; une telle comparaison, poussée jusque dans ses moindres détails, éclairerait d'une lumière inattendue l'archéologie chrétienne et l'origine des cultes occidentaux. Dans ce qu'on vient de lire, nous avons essayé d'en indiquer les principaux chapitres et de donner une esquisse d'où l'on pourrait tirer un tableau complet. Nous croyons toutefois en avoir dit assez pour montrer que l'archéologie chrétienne ne se suffit plus à elle-même et qu'elle doit chercher en Orient ses origines; il faut faire pour elle ce que l'on a commencé de faire avec succès pour les anciennes religions de l'Occident, lesquelles tirent aussi du Vêda une lumière que ni le siècle dernier,

ni le commencement du nôtre ne pouvaient espérer.

Les faits que nous avons exposés montrent aussi combien l'étude critique des dogmes, telle que l'entendent les écoles allemandes, est insuffisante.

On a pu remonter le cours de la tradition dogmatique jusqu'à la Captivité de Babylone et apercevoir clairement que la religion du Christ est âryenne et non sémitique. Mais au delà de ce temps, qui n'est éloigné de notre ère que de cinq ou six siècles, la lumière commence à manquer. C'est que la religion médo-perse suffit bien pour rendre compte des théories abstraites du christianisme; mais elle n'explique ni les rites ni les symboles. L'erreur est de la croire primitive sous la forme où l'Avesta de Zoroastre nous l'a transmise : tous les orientalistes savent qu'elle a été pour les pays iraniens, comme le brâhmanisme pour l'Inde, une phase nouvelle d'une doctrine plus ancienne. Cette doctrine, c'est le Vêda seul qui la contient dans son ensemble et dans ses parties. Or, le Vêda lui-même n'est pas primitif, et l'on y trouve la trace de dogmes plus anciens, représentés par des symboles plus grossiers.

En réalité il n'y a pas de religion primordiale ayant laissé un monument quelconque, au moyen duquel elle puisse nous être connue. On voit seulement qu'une même théorie se transmet à

travers les siècles, revêtant des formes diverses et passant par des phases successives, qui sont comme autant de religions. Cette théorie ressort assez nettement des comparaisons que nous avons ébauchées : dans notre religion, c'est la théorie du Christ; dans le Vêda, c'est la théorie d'Agni; en la prenant comme elle est dans le Recueil des hymnes indiens, on peut en suivre le développement dans les diverses religions qu'elle a successivement animées : en Orient, dans le brâhmanisme, puis dans le buddhisme; au centre de l'Asie dans la religion de Zoroastre; en Europe, dans les mythologies des anciens peuples grecs, latins et germains, et finalement dans le christianisme, qui les a remplacées et en partie absorbées.

A la rigueur, il ne serait pas nécessaire de supposer une action directe de l'Inde sur les peuples de la Méditerranée pour s'expliquer comment les rites et les symboles du Vêda ont pu revivre chez les premiers chrétiens; car il y a ici un héritage commun de toute la race âryenne. Mais un assez grand nombre d'indices nous portent à croire qu'une telle influence s'est exercée à plusieurs reprises. Pour ne pas descendre trop près de notre temps, je citerai le fait récemment découvert de la canonisation par l'Église romaine d'un grand personnage indien du VI[e] siècle avant notre ère. Il existe sous le titre de *Barlaam et Josaphat* un livre traduit

successivement en arabe, en arménien, en hébreu, en latin, en français, en languedocien, en italien, en allemand, en irlandais, en suédois, en anglais, en espagnol, en bohémien, en polonais, et finalement en tagal, un des dialectes indiens. Toutes ces versions, échelonnées sur une période de plus de dix siècles, proviennent d'un texte grec attribué à Jean Damascène, mort en 760. Mais ce texte est lui-même, selon toute apparence, traduit ou imité d'un original syriaque; car tous les noms propres y sont en cette dernière langue. De plus, comme toutes les religions du temps y sont énumérées et que celle de Mahomet n'y figure pas, on est en droit de penser que le livre syriaque est antérieur au mahométisme. Le personnage principal, Josaphat, est un roi de l'Inde, converti au christianisme et instruit par un religieux nommé Barlaam. Le texte dit que cette histoire a été apportée de l'Inde, que l'Inde est grande et peuplée, et qu'elle est séparée de l'Egypte par des mers sillonnées de nombreux vaisseaux. La version latine de ce livre fit qu'au XIe siècle les deux héros furent canonisés et qu'on les honore le 27 novembre d'après le martyrologe romain. Or, nous possédons l'original sanscrit d'où sont venues toutes les versions : c'est le *Lalita-vistâra*, qui existait déjà au IIIe siècle avant J.-C.; tous les noms sanscrits ont été remplacés par des noms syriaques, et le

héros du récit n'est autre que le Buddha Çâkyamuni[1]. J'ai cité ce fait pour montrer comment, pendant les premiers siècles de notre ère, les choses indiennes ont pénétré en Occident sous un vêtement étranger. Tout le monde sait du reste que les Grecs et les Latins n'agissaient pas autrement : ils ôtaient les noms et ils gardaient la chose. Les chrétiens n'ont même pas toujours usé de cette fraude pieuse : ainsi le culte d'Orphée a passé tout fait dans les monuments chrétiens.

Au IVe siècle, d'après une lettre de saint Jérôme à Marcella, la Palestine était un centre où se rendaient les hommes de toutes les parties du monde, parmi lesquelles il énumère l'Arménie, la Perse et les Indes. Un peu auparavant, Eusèbe faisait remarquer dans son *Histoire ecclésiastique* que les chrétiens étaient appelés barbares, comme appartenant à une religion étrangère et venue du dehors, *barbaræ ac peregrinæ*, ce qui ne saurait guère qualifier la Judée ni l'Egypte, qui faisaient partie de l'empire romain.

Au IIIe siècle, Tertullien parle des brâhmanes et des ascètes indiens, comme étant bien connus de son temps.

[1] Voyez : Βαρλααμ και Ιωασαφ, édit. de Boissonnade. — *Barlaam et Josaphat*, poème français de Gui de Cambrai (XIIIe siècle), avec extrait de plusieurs autres versions romanes, éd. Zotenberg et P. Mayer. Stuttgart, aux frais du cercle littéraire, 1864, in-8°, 419 p.

Sur la fin du IIe siècle, saint Hippolyte prétend que plusieurs hérésies sont calquées sur certains systèmes des brâhmanes de l'Inde, preuve que saint Hippolyte n'ignorait pas ces systèmes. Peu de temps auparavant, l'évêque de Sardes, Méliton, écrivant en 170 à Antonin-le-Pieux, lui dit : « La doctrine que nous professons a d'abord fleuri chez les barbares; mais ensuite, quand, sous le règne glorieux d'Auguste, elle a pris racine chez les nations soumises à votre gouvernement, elle est devenue pour votre royaume une source de bénédiction. »

Au temps de Jésus-Christ, le juif Philon, qui connaissait le Buddha, les *çramaṇas* et les brâhmanes, écrivait, en parlant d'Alexandrie et de tout ce sud-est de la Méditerranée, ces paroles solennelles : « Il y a ici un homme qui s'appelle l'Orient. » M. Reinaud a traité, dans le *Journal asiatique,* des relations officielles de l'Inde avec l'empire romain; il serait d'un haut intérêt que cette question fût reprise dans toute son étendue et qu'on réunît, en Orient et en Occident, tous les faits propres à la résoudre.

Nous avons des raisons de croire qu'un grand échange d'idées se faisait entre l'Inde et l'Occident par Alexandrie, peut-être aussi par le Golfe persique et par les caravanes de l'Asie centrale, et que cet échange remonte très-haut, puisque déjà dans le IIIe livre des Rois les objets apportés d'Orient pour la construction du

18

temple de Salomon ont des noms sanscrits. On sera certainement fort étonné d'apprendre qu'il y a du sanscrit dans les catacombes de Rome, là où l'hébreu n'apparaît qu'une fois. On y trouve, par exemple, dans le cimetière de Prétextat, une peinture bien curieuse et bien connue, reproduite dans le grand ouvrage de Perret, et représentant le jugement de deux femmes chrétiennes, Vibia et Alcestis; au milieu est un tribunal, où sont assis deux personnages; à leur gauche sont les deux chrétiennes, amenées par le messager Mercure; à leur droite trois femmes roides et à demi voilées, ayant pour nom *fata divina*. Des deux juges assis sur le tribunal, l'un est Diespiter, dans l'attitude classique du Jupiter d'Olympie; l'autre n'est pas Junon, mais Abracura, mot sanscrit qui signifie la divinité des nuages, la reine des cieux, épouse du Jupiter indien.

Il est difficile, d'après ces témoignages, pris au hasard entre beaucoup d'autres, que l'Inde n'ait pas excercé une influence directe sur le monde gréco-romain. Si la présence de l'*asclepias-acida* dans les peintures représentant Jonas est bien établie, on est en droit de se demander comment ce symbole est venu de l'Asie, où croît cette plante sacrée, jusqu'au centre de l'Europe, à la flore de laquelle elle est étrangère. Est-ce par des voyageurs revenant des Indes? Est-ce par des missions indiennes, comme il en existait

à cette époque dans le monde entier? Nous n'avons rien à dire sur ce point; le besoin du secret fut un des besoins aujourd'hui les mieux reconnus de la primitive Église ; et l'on peut croire que le sort du livre de Barlaam et Josaphat est réservé à plus d'un ouvrage regardé jusqu'à présent comme original.

J'ai essayé dans ce chapitre de répandre quelque lumière sur un des problèmes les plus grands et jusqu'à ce jour les plus obscurs de l'histoire, le problème de nos origines religieuses; je n'ai fait que mettre en parallèle quelques faits dont l'analogie frappera les regards les moins attentifs. Si ce parallèle ébauché entre les symboles chrétiens et ceux qu'on trouve dans le Vêda n'est pas chimérique, nous pourrons considérer le problème comme très-près de sa solution. Si à son tour cette solution est vraie, nous aurons vu s'agrandir dans des proportions extraordinaires la personne et le rôle du Christ. Ceux qui croiraient que nous avons porté atteinte à sa majesté divine non-seulement se méprendraient du tout au tout sur nos intentions; mais en réalité ils commettraient une fâcheuse erreur. Car si le fondateur du christianisme a pu recevoir sous le nom de Christ l'application d'une théorie qui existait avant toute histoire, le Christ prend par cela même dans l'histoire une importance nouvelle et qu'on ne soupçonnait pas. On voit s'étendre au delà de toute limite appréciable le

sens de ces paroles que l'Évangile met dans sa bouche : « En vérité, j'étais avant qu'Abraham fût né ». En même temps se trouve rétablie l'unité religieuse des races âryennes, depuis longtemps brisée. Et s'il est vrai, comme beaucoup de savants inclinent à le croire aujourd'hui, que les traditions de la Genèse ne sont elles-mêmes qu'une dérivation du grand courant asiatique, cette unité n'embrasse plus seulement les peuples âryens, mais encore les Sémites. Les Grecs, les Latins et les peuples du nord de l'Europe ayant aussi tiré leurs anciennes religions des sources d'où les Vêdas sont sortis, la théorie religieuse ramène enfin dans l'unité l'Occident tout entier. Que reste-t-il au dehors? L'Extrême-Orient? Le bouddhisme l'a depuis longtemps converti, et le bouddhisme est issu de l'Inde. Le centre duquel ont rayonné toutes les grandes religions de la terre, est donc la *théorie d'Agni*, dont le Christ Jésus a été la plus parfaite incarnation.

Si la science, par ses procédés lents et pénibles, mais sûrs, achève de confirmer les vues que nous avons émises et qui pour la plupart sont en partie confirmées, il ne restera plus qu'un seul problème à résoudre : la théorie d'Agni est-elle vraie absolument? La religion s'accorde-t-elle avec les données de la science moderne les mieux établies? Nous essaierons plus loin d'aborder cette question, la plus grande

de toutes et la plus controversée; et nous marquerons le chemin qu'elle a déjà fait vers sa solution par le développement simultané des sciences positives et de la connaissance de l'Orient.

CHAPITRE XI.

LOI DU DÉDOUBLEMENT.

La théorie générale des religions peut être regardée comme définitive à l'heure où nous sommes. L'observation de faits historiques, dont le nombre est aujourd'hui incalculable, jointe aux plus simples données de la philosophie, nous les montre se résolvant à l'origine dans une unité dont nous avons présenté la formule. Rappelons en quelques mots les principaux éléments de cette théorie.

Le mouvement, la vie, la pensée, voilà les trois phénomènes universels dont nos ancêtres ont cherché l'explication. Ils ont commencé par le mouvement, dont le soleil leur a semblé être le centre et le principe. Le feu ou la chaleur, dans ses manifestations variées, a été pour eux l'agent cosmique et terrestre du soleil. Le vent, c'est-à-dire l'air en mouvement, a été la condition sans laquelle ces manifestations ne peuvent durer ni même se produire. Concevant ces trois choses comme des agents universels, ils les ont identifiées, ils ont vu en elles une force unique

à trois faces diverses, engendrant l'innombrable multiplicité des mouvements du monde. Que telle ait été la doctrine primordiale, c'est ce que démontre l'étude des livres sacrés de l'Inde et de la Perse. Ça été la première forme de cette conception qui plus tard a été nommée trinité.

Quand nos ancêtres en vinrent à regarder les phénomènes de la vie, ils aperçurent en eux une variété de formes et d'aspects qui ne le cède en rien à celle des mouvements physiques. De plus l'union constante de la vie et de la chaleur les porta naturellement à identifier ces deux choses. Le moins ne pouvant produire le plus, ils furent conduits à prêter la vie aux premiers principes du mouvement, à faire de la force motrice universelle et de ses trois formes initiales des êtres vivants. Le soleil ne fut plus simplement le moteur, il fut le *père céleste,* le feu fut appelé le *fils,* le vent fut l'*esprit*, dont le souffle pénètre dans tous les êtres qui respirent et y entretient la vie. C'est la seconde forme de la trinité, laquelle est d'une nature psychologique, et coordonne autour d'elle tous les phénomènes vitaux de l'univers.

La troisième se rapporte aux phénomènes de la pensée : la terre nous en offre de tous les degrés, depuis la pensée la plus rudimentaire, dont la présence peut être constatée dans les derniers des animaux, jusqu'à l'homme, où elle

s'élève à la conception de vérités générales et de principes absolus. Ceux de nos ancêtres qui ont institué la religion ne se sont point demandé, comme certains esprits étroits ou prévenus parmi les modernes, si les bêtes ont une âme; car ce sont les phénomènes de la pensée, par conséquent de la vie et de la chaleur, qui manifestent ce qu'on appelle l'âme. Or, ces phénomènes se remarquent, selon l'espèce, chez les bêtes comme chez nous. Ils ont donc vu la pensée répandue dans l'univers avec la vie et le mouvement. De même que le mouvement s'expliquait pour eux par la présence de la vie, la vie à son tour s'expliqua par la pensée; enfin ce qu'il y a de changeant et de divers dans cette dernière trouva sa raison d'être dans la pensée universelle et absolue.

Le dieu qui n'avait été d'abord qu'un être brillant (*dêva*) fut donc ensuite un principe de vie (*asura*), et en troisième lieu la pensée, prise dans ce qu'elle a de plus élevé, c'est-à-dire dans son expression religieuse (*brahma*). Il devint possible aux penseurs d'autrefois de chercher comment ce dieu unique et suprême pouvait, en se diversifiant dans son action, devenir père, fils et esprit, — soleil, feu et vent. Nous n'avons pas à reproduire ici les discussions sans fin qui se sont soulevées à ce sujet dès les temps du *Véda*, et qui, reproduites à toutes les époques de l'histoire, sont loin d'être terminées aujour-

d'hui. Si Dieu a livré le monde aux discussions des hommes, on peut bien dire qu'il s'y est plus encore livré lui-même. Les sectes et les hérésies sont nées presque toutes au milieu de ces disputes souvent stériles, qui ont plus d'une fois compromis le fond même des doctrines et mis en péril de grandes religions.

Ce qu'il importe de constater comme un principe fondamental de la science, c'est que la religion est une conception métaphysique, une théorie, une explication synthétique de l'univers visible et invisible. Toutefois une théorie ne constituerait pas une religion complète, si elle restait à l'état d'idée et d'abstraction; la religion n'est achevée que par l'établissement du culte. Or, il n'y a qu'un seul culte possible, et l'étude des monuments anciens comparés aux religions existantes prouve qu'il n'y en a eu qu'un seul. En effet, une fois que Dieu est conçu comme un être intelligent dont la raison engendre les lois du monde et dont l'action produit la vie et le mouvement, l'homme sent son existence enchaînée à cette puissance infinie, qu'il conçoit comme analogue à lui-même, quoique de beaucoup supérieure. Cet acte de sentiment, cette reconnaissance du lien qui l'unit à Dieu est la première forme que prend la religion. La seconde est l'œuvre ostensible par laquelle cet acte de foi se manifeste au dehors. Cette œuvre, c'est le sacrifice; cette manifesta-

tion, c'est le culte. Le culte a d'abord été personnel, domestique, célébré en famille par le père, entouré de sa femme, de ses enfants et de ses serviteurs. Puis il est devenu public : les familles se sont réunies autour d'un autel commun; le nombre des prêtres s'est accru; les églises se sont formées; et, les ressources de leurs membres étant réunies, il a été possible de donner au culte un développement, un éclat, un luxe, dont les religions domestiques n'étaient point susceptibles. Les faits que nous résumons ainsi peuvent être mis en lumière par une simple lecture du *Vêda*. Les hymnes indiens, dont la date est antérieure à celle de tous les livres connus, vont jusqu'à nommer comme d'antiques initiateurs ceux qui ont fait passer le culte de l'état domestique à la publicité; ils les appellent ***Ribhous***, et ce nom répond lettre pour lettre à celui d'Orphée, comme la légende du chantre de Thrace répond à celle de l'antique Ribhou.

Jusque-là toutefois le culte n'est que l'expression d'une idée, le symbole d'une théorie métaphysique. Cette théorie et ce symbole constituent toute la religion, considérée dans ce qu'elle a d'essentiel; car ces deux éléments des institutions sacrées sont les seuls qui se soient transmis de siècle en siècle, de peuple en peuple et qui se retrouvent à toutes les époques, non-seulement dans les diverses branches de la race âryenne,

mais aussi chez des peuples de race étrangère, anciens ou modernes. C'est là leur fonds commun, leur héritage indivisible, la substance dont se sont alimentées et dont s'alimentent encore leurs civilisations. Tout homme, prêtre ou laïque, juif ou chrétien, qui voudra, sans parti pris et sans passion, envisager les faits tels que la philologie et l'étude comparée des religions nous les montrent, reconnaîtra que toutes les religions âryennes, celles d'autrefois comme celles d'aujourd'hui, sont identiques dans leur fonds, reposent sur la même théorie et pratiquent le même culte. La théorie était complète, le culte était organisé dans tout ce qu'il a de fondamental, c'est-à-dire de symbolique et d'expressif, avant l'époque où furent composés les derniers des hymnes vêdiques que nous possédons. Depuis lors, il n'a rien été ajouté d'important, je dirai même qu'il n'a rien été changé par aucune religion à l'institution primitive. Nos rites, auxquels la plupart de nous ne comprennent plus rien, nos symboles, qui sont à peu près tous devenus une lettre morte, nos légendes, même dans ce qu'elles semblent avoir de plus réel et de plus local, se trouvent déjà exposés dans le *Véda*, presque dans les mêmes termes que nous employons encore aujourd'hui.

On est donc le jouet d'une grande et double illusion lorsque, appartenant à quelque église particulière, on se figure qu'il soit possible de

réunir à elle les hommes des autres églises, et par là de les ramener à l'unité. Premièrement, cette unité existe de fait dans la doctrine fondamentale et dans l'élément essentiel du culte, et ainsi la tentative est superflue; en second lieu, c'est vouloir fonder l'unité précisément sur ce qui fait la diversité des communions. Le protestant qui veut amener tous les hommes au protestantisme, le catholique au catholicisme, l'orthodoxe à l'orthodoxie, font la même chose que les alchimistes d'autrefois, qui prétendaient faire de l'or avec tous les métaux : l'or est métal par les qualités qu'il a en commun avec les métaux différents, il est or par ses attributs spéciaux. La chimie n'a été créée et n'est devenue science utile que du jour où, prenant chaque chose pour ce qu'elle est et renonçant à être chimérique, elle a cherché d'une part les éléments homogènes et les caractères identiques, de l'autre les vertus et les propriétés particulières des corps.

Si l'unité des religions consiste dans l'identité de leur métaphysique et de leur symbolisme, ni la théorie ni la pratique ne la feront découvrir ailleurs; c'est à reconnaître et à mettre en relief cette unité primordiale et perpétuelle que devra tendre tout effort dont on espèrera quelque fruit. Au contraire, plus un homme d'une église quelconque s'efforce d'amener les autres à sa manière de voir, plus il affirme la différence qui l'éloigne de leurs opinions : l'antagonisme

des églises ne fait ainsi que s'accroître, la véritable unité religieuse se trouve de plus en plus compromise. Il n'importe donc pas moins dans la pratique que dans la science de reconnaître les causes qui, d'une religion primitivement unique, ont fait naître tant d'opinions particulières, d'églises séparées, de communautés rivales. C'est un problème sur lequel l'étude comparée des religions a jeté dans ces derniers temps les plus vives clartés.

Il est nécessaire avant tout de se persuader qu'il ne s'agit point ici de morale, et que la conduite de la vie est étrangère à ces questions. Nous pouvons facilement constater, soit dans les livres sacrés de l'Inde, soit chez les anciens Grecs, soit même dans les livres de Zoroastre, au moins dans les plus anciens d'entre eux, que le but de l'institution religieuse n'était point de rendre les hommes plus ou moins vertueux, qu'elle n'avait pas de règle de morale à leur imposer : elle était une pure et simple affirmation d'une théorie métaphysique formulée par les ancêtres. C'est plus tard que les églises élevèrent la prétention d'imposer à leurs adhérents des règles de conduite et des commandements. La plus féconde en ce genre fut précisément celle où la théorie métaphysique occupe le moins de place, ce fut le bouddhisme. Après lui vint le christianisme, en particulier le catholicisme romain. Plus rigide encore en matière de morale

est l'église protestante, la dernière venue. C'est donc avec le temps que la morale s'est introduite dans les différentes religions. En cela, elles ont suivi le mouvement général de la civilisation, et la morale de chacune d'elles s'est toujours trouvée d'accord avec les besoins généraux de chaque société.

C'est là une cause de diversité qui n'a rien d'essentiellement religieux, et qui a varié selon les siècles. Au fond, ce n'est ni la religion, ni la philosophie, ni la science, ni même la morale, qui font les mœurs, ce sont les mœurs qui créent la morale d'âge en âge, et qui, réagissant sur l'institution religieuse comme sur tout le reste, y introduisent un élément de diversité. En elle-même, la religion est étrangère à la morale, comme le prouvent les livres du *Véda*, où la religion existe dans toute sa plénitude, et où les prescriptions morales se réduisent presque à rien. S'il en était autrement, tout honnête homme renoncerait sur-le-champ à sa religion; car il n'est pas d'actions mauvaises, soit publiques, soit privées, qui n'aient été commises en son nom et pour son plus grand bien.

Si la morale des nations est un produit de leurs mœurs, comme cela paraît incontestable, il faut donc voir dans l'état social de l'homme une cause de diversité religieuse, puisque les mœurs sont engendrées par l'état social. De là vient que telle religion ne saurait être acceptée

par tel peuple, ni convenir à telle époque, parce que sa morale ne répond point à l'état social de cette époque ou de ce peuple. Les Grecs d'autrefois, les Indiens et les Perses faisaient beaucoup de choses qui nous semblent condamnables; nous en faisons d'autres qui révoltent les musulmans. Que l'on compare, par exemple, leur manière d'agir à l'égard des femmes avec la nôtre, et l'on verra que cette seule différence s'oppose invinciblement à l'introduction du catholicisme chez eux. Pour qu'elle devînt possible, il faudrait d'abord qu'ils changeassent leurs mœurs et leurs usages à cet égard, et qu'ils fissent comme nous; mais dès lors ils seraient en cela catholiques, et n'auraient plus besoin d'être prêchés, ni convertis. On pourrait faire les mêmes réflexions au sujet de l'esclavage : quoique les esclaves dans l'ancienne Athènes fussent traités aussi bien que les domestiques le sont chez nous, cependant ils étaient esclaves, et il fallait des lois pour les protéger contre les mœurs. La religion chrétienne, en ne reconnaissant pas l'esclavage, eût été incompatible avec l'état de la société hellénique. Notre école d'Athènes a trouvé, dans ces dernières années, un grand nombre d'inscriptions anciennes constatant des affranchissements d'esclaves par forme de don à une divinité; il se faisait donc dès lors un changement dans les mœurs, et ce changement a rendu possible l'introduction de la

morale chrétienne en Grèce sous les empereurs.

Si l'on voulait prendre la peine d'interroger l'histoire des mœurs dans l'humanité, on se convaincrait que, du moment où la religion se fait moraliste, elle perd son caractère universel, et s'approprie à une époque, à un peuple particulier; mais comme le temps marche, que ce peuple s'instruit ou s'abêtit, et que de son progrès ou de sa décadence naissent des mœurs nouvelles produites par un nouvel état social, il faut que la religion change, ou, qu'étant abandonnée, elle périsse. Ordinairement elle périt, parce que l'immutabilité qui est au fond de la doctrine métaphysique, base de toutes les religions, se communiquant à toute l'institution religieuse, chaque église a la prétention d'être invariable dans tous ses éléments. Elle cesse donc bientôt de répondre aux besoins changeants de la nation; les hommes la délaissent les premiers, les femmes suivent les hommes, et les temples restent déserts. C'est ce qui est arrivé pour les religions de la Grèce et de l'Italie, en pleine civilisation.

A la morale se rattachent ses applications. Quoique dans les théories péripatéticiennes, admises encore par beaucoup de personnes, la politique soit une dépendance de la morale, en réalité les idées politiques d'une nation n'ont de rapport avec ses mœurs que parce que les unes et les autres dérivent de son état social. De

même la religion est au fond étrangère à la politique, et n'a rien à démêler avec elle. Elle lui est fort supérieure, parce qu'une théorie métaphysique, aussi simple et aussi bien établie que celle sur laquelle repose la religion primordiale, est non-seulement en dehors, mais au-dessus d'institutions politiques toujours variables. Il est impossible de dire quel était l'état politique du peuple âryen, chez qui est née la première institution religieuse; mais, d'après les hymnes du *Véda*, cet état devait être fort rudimentaire, puisque longtemps après l'établissement du culte public par les Ribhous, on en était encore à l'état féodal le plus divisé. Cet état existait de même lors des premières migrations helléniques, comme le prouvent toutes les traditions. Les vieilles royautés, c'est-à-dire les seigneuries féodales auxquelles les plus anciens hymnes indiens, ainsi que l'*Iliade* d'Homère, font allusion, s'étendaient sur des contrées si petites que ces princes, indépendants les uns des autres, n'étaient véritablement entourés que de leur famille, de leurs serviteurs et de leurs fermiers. Un pas de plus vers le passé, et l'on n'aperçoit que des familles plus ou moins riches, entre lesquelles il n'existait de communauté que celle de la race et de la religion, sans lien politique proprement dit.

A mesure que ce lien se forma, la religion se trouva mêlée à la politique, et prit parti dans

les luttes que la politique engendra. Dans l'Inde, la légende du roi Viçwâmitra, devenu brâhmane, celle de Vasichta défendant contre lui le pouvoir temporel des prêtres, celle du premier Râma vaincu sur ce terrain par le second, sont autant d'épisodes d'une alliance hâtive et funeste entre la religion et la politique du temps[1]. Le brâhmanisme s'accommoda dès lors à l'état féodal de la société indienne, et vécut au milieu d'elle de privilèges et d'oisiveté; mais, les mœurs changeant par degrés, il vint un temps où une sorte de révolution parut inévitable. L'égalité des hommes devant la religion et devant la loi devint la préoccupation d'un grand nombre de déshérités; le bouddhisme fut prêché comme une séparation de l'église et de l'état. Il proclamait en politique l'indifférence, en morale le renoncement aux biens de la terre, la charité universelle et la fraternité de tous les hommes. Quand on cherche ce que fut le bouddhisme comme religion, on est étonné du peu de lumière fournie par les plus anciens des livres où il est contenu; mais comme réforme de l'état social et comme révolution politique dirigée contre le pouvoir temporel des brâhmanes, le bouddhisme est un des événements humains les plus grandioses et les plus instructifs pour nous.

[1] Voyez, pour ces légendes, le *Râmâyana*, I, trad. ital. de Gorresio, et le *Bhâgavata Purâna*, trad. franç. d'Eugène Burnouf. Voyez aussi Muir, *Sanscrit texts*, I.

Tout le monde sait aussi que de très-bonne heure, dans un temps où le bouddhisme n'existait pas encore, un antagonisme se manifesta entre la religion indienne et celle de l'Iran, deux religions qui avaient pourtant le même fonds de doctrines, le même culte, et dont l'identité est démontrée par tous les travaux faits dans ces dernières années soit sur les livres de l'Inde, soit sur ceux de Zoroastre. Il faut donc admettre que la guerre qui s'éleva entre elles n'eut pas une cause religieuse, et naquit sous l'influence des milieux où la doctrine primordiale s'était transportée. Quand on étudie ces milieux, au moyen des faits et des documents authentiques, on ne tarde pas à s'apercevoir que dans l'Inde le système féodal apporté par les Aryas continua d'exister, et que la caste des brâhmanes, la première pour la dignité et les priviléges, entra dans cette constitution politique et se modela sur elle. Les brâhmanes demeurèrent indépendants entre eux comme l'étaient les rois féodaux, n'eurent jamais un chef suprême, et n'allèrent pas dans la voie de l'unité au delà de la caste et des colléges sacerdotaux. Les lois de Manou que nous possédons offrent un système tellement coordonné dans ses parties qu'il est impossible de dire si la religion y est faite pour la politique ou la politique pour la religion. Le brâhmanisme n'est donc pas une religion dans le sens rigoureux de ce mot, c'est une institution

politique dans laquelle la religion a été introduite comme partie intégrante; c'est la religion primordiale modifiée par un élément politique, et cet élément, c'est le principe féodal. Pour faire rentrer l'Inde dans la grande unité religieuse, il faudrait que le brâhmanisme fût dépouillé de son enveloppe féodale, que le système de castes fût aboli, les royautés détruites, le sacerdoce livré au vulgaire, et que tout l'ensemble de la doctrine, du culte et des symboles fût ramené à ce qu'il était il y a trois ou quatre mille ans, avant la conquête de l'Inde par les Aryas.

Une autre branche de ces derniers avait pris sa route vers le sud-ouest et occupé cette portion de l'Asie qui s'étend de la mer Caspienne au Golfe-Persique. De bonne heure elle eut à lutter contre les grands empires de Ninive et de Babylone, auxquels elle se substitua. Il est très-probable que ce fut dans ces luttes, et parce qu'il fallait opposer puissance à puissance, qu'elle se constitua politiquement en une sorte d'empire, gouverné par un roi presque absolu, sous les coups duquel tombèrent les défenseurs de la vieille féodalité. Les roches sculptées du lac de Vân portent témoignage de ces faits. Dès lors, le chef religieux fut aussi chef politique, et tout l'empire de Cyrus, de Darius et de Xercès eut un sacerdoce organisé monarchiquement; il eut à sa tête un chef, et au-dessous de ce chef, des prêtres de dif-

férents degrés; il eut une doctrine où le roi fut présenté comme une sorte d'incarnation ou de vicaire de Dieu sur la terre. Ce système fut en hostilité avec celui des Indiens, et l'antagonisme fut d'autant plus ardent que le fonds des doctrines tendait à unir deux peuples que leur constitution politique et sacerdotale tenait séparés. Le système médo-perse, affaibli, mais non détruit par Alexandre le Grand, dura jusqu'à l'invasion musulmane; alors ses derniers représentants se réfugièrent dans l'Inde, où on les trouve encore aujourd'hui. On peut dire du magisme ce que nous avons dit du brâhmanisme : ce n'est pas une religion, c'est un système politique. L'*Avesta* ne contient la religion primordiale qu'à la condition d'être dégagé des éléments monarchiques que la politique médo-perse y a introduits. Parmi ces éléments, il en faut compter plusieurs qui sembleraient être d'une nature religieuse, si nous ne possédions dans le *Vêda* l'état antérieur et vrai de la doctrine commune : de même, en effet, que le système féodal de l'Inde imprima une forte tendance vers le polythéisme à la religion des brâhmanes, de même le principe monarchique de la Perse induisit les mages à concevoir Dieu comme un être séparé et personnel, ayant au-dessous de lui des ministres et des légions d'anges de plusieurs degrés.

Quand vint le christianisme, cinq ou six siè-

cles après le Bouddha et Cyrus, il fit en Occident une révolution analogue au bouddhisme, mais dans d'autres conditions. Si l'on étudie les dogmes, les rites, les symboles chrétiens, et si on les compare à ceux de l'Orient, on est étonné, je ne dirai pas de la ressemblance, mais de l'identité qu'on y découvre. Un examen plus attentif de ces grandes religions prouve qu'elles ont tiré d'une source commune la théorie fondamentale sur laquelle toutes reposent également. Nous avons vu en effet que la théorie du Christ, de beaucoup antérieure à Jésus, est âryenne et identique à celle d'Agni dans le *Vêda*. Il en est de même de celle de Dieu le père, le même que Sûrya (le Soleil) et ensuite que Brahma, et de celle du Saint-Esprit, que l'étude la plus élémentaire permet de reconnaître en Vâyou. Tout le reste de la métaphysique chrétienne est aussi dans le livre sacré des Indiens, avec les rites, les symboles et la plupart des légendes admises par toute la chrétienté. Du reste, ces mêmes éléments communs se trouvent dans l'*Avesta*, mais moins purs qu'ils ne le sont dans les hymnes vêdiques, et déjà recouverts d'un vêtement nouveau. On ne peut donc pas raisonnablement douter que le christianisme ne soit la religion âryenne elle-même, venue d'Asie au temps d'Auguste et de Tibère, quelle que soit d'ailleurs la manière dont elle a été introduite, promulguée et vulgarisée.

Dès son aurore, elle se fit reconnaître par les adorateurs d'Ormuzd : la belle légende des mages venant adorer l'enfant nouveau-né et lui offrir les mêmes présents qu'ils avaient coutume d'offrir à Ahura-mazda, le premier de leurs esprits purs, cette légende n'est point sans signification. Celle du massacre des enfants ordonné par Hérode n'est pas non plus sans portée, puisque ce roi était un Juif iduméen, et que le massacre avait pour but d'étouffer la réforme naissante dans son berceau. Quant à l'empire, le christianisme lui fut longtemps indifférent, parce qu'il ne semblait porter que sur des doctrines abstraites et ne pas intéresser la politique. Il n'y a point de politique nettement énoncée dans les Evangiles ni même dans les Actes et les Epitres. Sauf dans l'Evangile de Jean, qui est postérieur aux trois autres, il n'y a pas non plus de métaphysique dans le Nouveau-Testament, si ce n'est çà et là par des éclaircies et par la théorie du Christ, laquelle s'y trouve même à peine formulée.

Aussi les Evangiles, en y ajoutant même ceux qui portent le nom d'apocryphes, sont-ils des documents tout à fait insuffisants pour qui veut se faire une idée complète du christianisme primitif. Ils n'en renferment pour ainsi dire que la morale. Ils répondent, aussi exactement que le permet la différence des temps et des lieux, aux *sûtras* bouddhiques, livres de diverses époques

et de valeur très-inégale, qui tous ensemble ne forment dans le bouddhisme que le tiers des écritures sacrées. Les deux autres parties du Triple-Recueil (Tripitaka) comprennent, comme chacun le sait, la métaphysique et la discipline. On peut admettre que les premiers initiateurs de notre religion possédaient le fond de la métaphysique chrétienne telle que l'Orient indo-perse la leur avait fournie, telle qu'elle fut enseignée à Paul, et qu'elle le fut aussi à plus d'un membre des primitives églises. Cette doctrine est contenue implicitement dans les formules du rituel les plus anciennes, dont plusieurs sont antérieures à Jésus lui-même et à Jean le Précurseur. On peut soutenir la même thèse à l'égard des symboles, c'est-à-dire des objets figurés usités dans les cérémonies ou ayant une signification mystérieuse connue des seuls initiés. Plusieurs de ces symboles se rencontrent à Rome dans les catacombes les premières en date, et s'y montrent assez éloignés des formes qu'ils ont dû avoir d'abord pour qu'on soit autorisé à les croire déjà anciens à cette époque. Or, ces formules et ces figures, étrangères à la vieille Egypte, à la Grèce et à la Judée, se retrouvent dans les livres des Indiens et des Perses avec le même sens métaphysique. On est donc conduit à admettre que la doctrine idéale et la symbolique, sous laquelle elle se voilait, passèrent toute faites d'Orient en Occident par l'intermédiaire

de la Syrie, de la Galilée et peut-être aussi de la nouvelle Egypte. C'était là et c'est encore le christianisme dans ce qu'il a de purement religieux, c'est-à-dire de théorique et d'universel. Le reste, pour lui comme pour les autres institutions religieuses, est de création postérieure, a varié selon les temps, et pourra varier dans l'avenir.

Lorsque cette religion conquit l'Occident, elle se trouva en face de deux civilisations avancées, dont l'antagonisme originel n'avait pas cessé, ne cessa point, et dure encore. Le monde grec avait subi le joug des Romains, mais ne l'avait jamais accepté, parce qu'il est dans le tempérament des races helléniques de n'accepter jamais aucun joug. Les Romains en Grèce occupaient les forteresses, entretenaient des postes militaires, menaient la politique par leurs proconsuls, leurs procurateurs et les agents inférieurs de leur administration ; mais les cités conservaient leur indépendance les unes par rapport aux autres, leur langue, leurs écoles, leurs temples et leurs divinités. Chacun faisait librement son commerce ; on trouvait même, sous cette domination subie, plus de sécurité dans les transactions et les transports qu'on n'en avait eu aux plus beaux temps de la liberté. Le christianisme, en s'introduisant chez les Hellènes, rencontra ces cités autonomes, et dut s'accommoder à la vie intérieure de chacune

d'elles. Ses églises formèrent de petits centres jouissant d'administrations distinctes d'une extrême simplicité, exerçant une influence religieuse locale, d'autant plus puissante qu'elle était moins mêlée à la politique.

La division de l'empire romain et l'établissement d'un second empereur à Constantinople ne modifièrent pas notablement l'organisation du christianisme hellénique : cette organisation avait précédé le partage, et il est dans la nature des religions de conserver leur forme première plus facilement et plus longtemps que les autres institutions humaines. Malgré les intrigues ecclésiastiques dont la capitale de l'Orient fut plus d'une fois le théâtre, l'église grecque ne dépassa jamais l'unité patriarcale, qui n'est qu'une unité de préséance et ne soumet aucune église particulière à l'autocratie de personne. Cet état de choses dure encore, pour le plus grand avantage des populations orthodoxes. Aussi, est-ce une étrange illusion que l'on se fait en Occident de croire qu'un puissant lien religieux rattache les Grecs à la Russie, et livre à celle-ci les consciences parmi les peuples du sud-est. Les Hellènes savent parfaitement qu'il n'en est rien; ils ne cessent de répéter que, si leur église acceptait la prépondérance de celle de Pétersbourg, ils trouveraient dans le tsar, chef de la religion du nord, un souverain pontife cent fois plus redoutable pour eux que ne le

serait le pape des Latins; car le tsar s'accroît, et le pape diminue. En Russie, l'église est l'instrument politique par excellence; la religion y est dans la pratique un mélange de politique, de superstition et de fanatisme. Les évêchés dont se compose l'église grecque reproduisent au contraire, par leur indépendance réciproque, l'image des communautés brâhmaniques, avec autant d'exactitude que le permet la différence des peuples et des civilisations. De toutes les branches du christianisme, c'est celle-là qui se rapproche le plus de la religion primitive des Aryas, parce que c'est celle qui a reçu le moindre mélange d'éléments étrangers à la religion.

En Occident, le christianisme rencontra un état politique tout autrement organisé. Les conquêtes successives de Rome, les réformes opérées sous la république, l'extension du droit de cité, qui continua d'avoir lieu sous les empereurs, avaient donné non-seulement à l'Italie, mais au monde latin tout entier, une unité politique dont l'Occident n'avait pas encore eu d'exemple. L'établissement de l'empire acheva cette unité. Autour de l'empereur se groupèrent tous les pouvoirs publics; la justice même se rendit en son nom, et son autorité se fit sentir jusque dans les moindres détails de la vie des citoyens. La religion nouvelle n'apportait aucune doctrine politique préconçue, et par cela même était en état de les recevoir toutes. A mesure que les centres

ecclésiastiques se formèrent en Occident, on les vit se rattacher de plus en plus à l'église de Rome, et l'évêque établi dans cette ville devint le chef de ce qu'on nomma la catholicité. Il faut remarquer cependant que le titre de catholique, que s'est donné l'église de Rome, n'est pas parfaitement juste, si on le compare à la réalité des faits; car non-seulement elle n'a jamais réuni dans son unité toutes les églises chrétiennes; mais de plus, en modelant sa hiérarchie sur celle de l'empire, elle a reçu en elle un élément étranger qui lui a fait perdre son universalité.

L'histoire a prouvé et prouve encore tous les jours que cet élément est d'une nature politique, et n'a rien en lui-même de religieux. En effet, lorsque les peuples nommés barbares, presque tous de race âryenne, eurent envahi l'Occident, démembré l'empire et constitué des royaumes nouveaux, il arriva que la plus grande puissance morale de l'Europe fut celle du clergé. Quand un de ces princes de date récente voulut reconstituer l'empire, il dut s'appuyer sur l'église, lui faire des concessions d'une nature séculière, mettre entre les mains de l'évêque de Rome un pouvoir temporel qui tendit à s'accroître; en aspirant au gouvernement universel des états, il dut reconnaître au-dessus de lui-même un maître dont il se faisait le vicaire et l'homme d'armes. Cela même ne suffisait pas; car, la puissance royale se trouvant ainsi subordonnée à

celle du chef de l'église, tout ce qui dépendait du roi dépendait à plus forte raison du pape; les règles de l'église primèrent les lois et les constitutions laïques; le pape suspendit les rois en les excommuniant, et exerça sur eux un droit de suzeraineté qui touchait à l'absolutisme. En réalité, les sociétés laïques cessaient d'être; elles menaçaient de se voir remplacées par une vaste communauté ecclésiastique modelée sur l'empire romain, simulant les castes et reproduisant en Europe quelque chose d'analogue à la Perse de Darius.

Nous n'avons pas à raconter ici la longue histoire de la puissance des papes. Chacun sait comment elle a décliné sans interruption, soit par la résistance des rois, soit par la réaction de l'esprit germanique connue sous le nom de réforme. Ce double mouvement n'est point terminé: d'une part, nous voyons le pape défendre pied à pied, même par les armes et à prix d'argent, les derniers lambeaux de son pouvoir impérial; de l'autre, l'esprit laïque, fortifié par la science et par tant de créations qu'il lui doit, continuer l'œuvre de la réforme et ramener peu à peu l'autorité du pontife de Rome à ce qu'elle était à son origine. L'Europe est souvent bien lasse d'une lutte qu'elle croit stérile, et dont elle ne voit pas toujours clairement la fin; mais il faut qu'elle prenne patience, qu'elle trace, comme on dit en mathématiques, la courbe du

pouvoir séculier de l'église, qu'elle se persuade que les lois de la nature procèdent par de telles courbes, et qu'elles sont irrésistibles. Le *non possumus* n'est pas une force, c'est un fait d'inertie et un aveu d'impuissance. La force vive des sociétés modernes est dans la science et dans la volonté qu'elles ont de remettre les choses à leur place en séparant les pouvoirs.

On voit par ce qui précède que le christianisme, pris tel qu'il est dans les diverses églises, offre deux éléments parfaitement reconnaissables. Dans ce qu'il y a de commun entre elles, c'est-à-dire dans la métaphysique, dans les rites fondamentaux et dans les symboles les plus anciens, il est la religion universelle venue d'Asie, et se confond par ce côté avec les antiques religions des peuples âryens; mais les hiérarchies sacerdotales, plus ou moins semblables à des monarchies, dont l'Europe et le Nouveau-Monde nous donnent le spectacle, sont des institutions politiques. Elles n'ont rien de commun avec la religion, qui est la même pour tous, tandis qu'elles diffèrent dans chaque pays. La dissolution ou la transformation de ces hiérarchies est un événement séculier auquel la religion est indifférente. Celle-ci serait compromise, si un événement de ce genre devait introduire en elle une métaphysique nouvelle entraînant des rites et des symboles nouveaux; mais comme elle a pu, sans rien changer à ces éléments, s'accommoder aux

états politiques les plus divers et animer tour à tour les grandes civilisations de l'Inde, de la Perse, de la Grèce ancienne et moderne, de l'Europe latine ou germanique, impériale, féodale, royale et républicaine, elle est fort en état de voir s'accomplir à côté d'elle des changements nouveaux.

Nous comprenons la persévérance avec laquelle l'église romaine, de tous côtés assaillie par l'esprit nouveau, défend ce qu'elle croit être ses droits, et les affirme en Italie, en Autriche, en Espagne, en France, jusqu'en Angleterre. Il est dans la nature qu'un être vivant donne jusqu'à la fin la preuve qu'il n'est pas mort et se raccroche à la vie; mais, s'il est impossible à un esprit sincèrement religieux et suffisamment éclairé, de voir en elle autre chose qu'une institution politique en décadence, les hommes des temps nouveaux ne peuvent pas avoir plus d'attachement à sa cause qu'ils n'en ont à celle du tsar ou du sultan considérés comme chefs de leur empire. Au contraire, beaucoup d'hommes religieux de nos jours désirent voir se fonder une église chrétienne universelle qui réunirait toutes les communions séparées. Théoriquement, rien n'est plus facile à concevoir qu'une telle église; mais ceux qui comptent sur un concile pour la réaliser sont le jouet d'une étrange erreur. Cette église existe, à la vérité, au fond de toutes les communions; toutefois, pour l'établir

et la proclamer, il faudrait d'abord que chacune d'elles renonçât à l'élément politique qu'elle a adopté dès son origine, c'est-à-dire à sa hiérarchie et à ses droits séculiers. Or, ce n'est pas ainsi que procèdent les institutions humaines ni en général les lois de la nature : les choses naissent de rien, grandissent, atteignent leur maximum, puis déclinent et n'arrivent que lentement à disparaître.

La seule voie à suivre serait celle qu'indiquent les pages précédentes : comme ces éléments politiques se sont ajoutés petit à petit à la religion, il faut qu'ils s'en détachent petit à petit. Si ce travail s'accomplissait pour toutes les communions, le monde occidental ne serait plus ni catholique, ni grec, ni russe, ni protestant; il serait chrétien. Si un dégagement pareil pouvait s'accomplir en Asie chez les autres peuples âryens, notre race entière cesserait d'être ou brâhmanique, ou bouddhiste, ou mazdéenne, ou chrétienne; elle serait simplement religieuse. On voit combien nous sommes loin d'un tel avenir. Compter pour le réaliser sur le concours des ministres de chaque église, c'est demander à la cause qui fait la diversité des églises de leur donner l'unité et de s'abdiquer elle-même, c'est demander aux rois de se réunir en congrès et de proclamer la république universelle; les peuples pourraient faire une telle chose dans l'avenir, les rois ne la feront jamais.

Il y a des personnes qui croient la religion intéressée à la conservation de la hiérarchie romaine. C'est une erreur, puisque le catholicisme romain est une institution politique et non religieuse. Si leur opinion était fondée, elle serait également vraie de toutes les autres hiérarchies sacerdotales, prises chacune dans le pays où elle existe. On est donc conduit à admettre que la loi du retour à l'unité est impraticable, qu'elle n'existe pas, et que la religion universelle, bien loin de pouvoir revenir à sa catholicité primordiale, tend à s'absorber, et le genre humain avec elle, dans ses formes particulières. Il est certain que le christianisme, après s'être présenté comme une seule et unique religion, s'est partagé en deux grandes églises, sans compter deux ou trois communions collatérales, et que plus tard ces églises se sont à leur tour subdivisées. Aujourd'hui, le nombre des sectes chrétiennes est très-grand : chaque petit pays a son église plus ou moins appropriée à son état social et politique. L'élément de diversité semble donc avoir pris dans la religion chrétienne un empire de plus en plus grand. Nous-mêmes avons vu naître des sectes nouvelles; sous nos yeux les catholiques de France sont divisés, non sur les doctrines générales, toujours en dehors de la discussion, mais sur les questions de hiérarchie et d'administration cléricale, c'est-à-dire sur les questions politiques. S'il est vrai que la religion

fondamentale était une à son origine, comme nous l'avons exposé, la loi qui entraîne le christianisme vers une division toujours croissante est la même qui a partagé en plusieurs branches l'institution primitive et fait sortir d'une source commune les religions des Indiens, des Perses, des Grecs, des Latins, des divers peuples occidentaux, et plus tard le bouddhisme en Asie et le christianisme en Occident. Elle s'exécute sans interruption depuis plusieurs milliers d'années.

Il est, en effet, digne de remarque que la même loi s'est appliquée à ces diverses religions dans tous les temps et dans tous les pays. Non-seulement les religions hellénique et latine de l'antiquité offraient une diversité extrême, de petits colléges de prêtres sans unité cléricale et des communions de fidèles fort exiguës; mais le bouddhisme, qui, bien qu'antérieur de cinq siècles au christianisme, a un caractère moderne, le bouddhisme offre en Asie une multiplicité d'églises égale à celle des communions chrétiennes. Il a dans l'Asie centrale une sorte de pape qui semble lui communiquer une unité hiérarchique; mais Siam, le Pégu, Ceylan, les îles du Grand-Océan, une partie de la Chine, ont des églises bouddhistes aussi indépendantes de ce pontife que les églises d'Allemagne, d'Angleterre et des Etats-Unis le sont du pontife de Rome. Les études faites sur ce sujet, soit par les savants en Europe, soit par les Européens qui

ont vécu ou voyagé en Orient, depuis le père Huc jusqu'à l'évêque Pallegoix et au révérend Bigandet, démontrent cette division de la grande communauté bouddhique.

Si nous résumions les faits et les idées, à partir de l'époque du *Véda* et des Ribhous jusqu'à nos jours, nous verrions d'un coup d'œil s'appliquer la loi qui pousse la religion universelle vers une division dont on n'aperçoit pas la limite. Supposons que cette loi continue de s'appliquer, que par exemple l'Italie proteste, et que, par l'excès des prétentions des uns et de la résistance des autres, la même chose ait lieu en France et en Autriche, nous verrons l'institution catholique se briser encore en plusieurs fragments, et des églises plus ou moins nombreuses se fonder là où l'unité catholique semble exister aujourd'hui.

Poursuivons encore l'application de la même loi : toutes les fois qu'une rupture nouvelle se produit, chaque communion compte moins d'adhérents que n'en comptait le grand corps dont elle s'est détachée; le mouvement se continuant, on aboutit à la religion individuelle. C'est ainsi qu'est tombé le polythéisme; mais à mesure que l'un de ses fidèles se détachait de lui, la religion chrétienne était là pour le recevoir dans son sein. Alors cette religion n'avait encore contracté aucune alliance définitive avec la politique; elle n'était pas divisée; elle pouvait à bon droit porter le titre d'universelle ou de catholique qu'elle se donnait.

Qu'un pareil phénomène se produise encore en Orient comme en Occident, et l'on verra les sectateurs des diverses communions de l'Asie former des groupes de plus en plus petits, jusqu'au jour où les membres de chacun d'eux se sépareront et retomberont dans la religion universelle dont nous avons parlé. Or, un mouvement de cette nature se poursuit dans l'Inde depuis plusieurs années; il acquiert dans la société brâhmanique éclairée une influence croissante : un de ses chefs a été celui qu'on appelait en Europe Rammohun-Roy; son œuvre fut de montrer le but à atteindre, et ce but était de revenir à la simple doctrine du *Véda* en laissant tomber les cultes polythéistes dont l'Inde fourmille encore aujourd'hui.

On voit que la *loi du dédoublement indéfini* entraîne les communions vers le rétablissement de la religion individuelle, et tend à les résoudre dans l'unité. Comme celle-ci avait été brisée par l'introduction d'un élément politique dans l'institution religieuse, cet élément étranger tend à s'éliminer lui-même. Les communions fondées sur une hiérarchie et formant des sociétés civiles, portent en elles-mêmes la cause qui doit les détruire. Il n'y a ni armée, ni alliance, ni secours humain d'aucune sorte qui puisse empêcher cette cause d'agir, parce que les lois de la nature sont irrésistibles. Que l'on se demande, par exemple, quel bénéfice rap-

porte à la papauté le secours militaire qu'elle a reçu du gouvernement impérial, de la création d'une troupe bigarrée de 10 ou 12,000 étrangers : elle n'a pas gagné un partisan, elle s'est aliéné un grand nombre d'hommes, surtout en Italie; et elle se trouve beaucoup plus faible aujourd'hui qu'elle ne l'était il y a quinze ans. D'un autre côté, la politique romaine, c'est-à-dire catholique, est tellement en contradiction avec les principes les mieux acceptés et les plus solides de nos législations, que chaque effort tenté pour la soutenir tourne à son détriment, et transforme en ennemis de la papauté ou en indifférents des gouvernements et des peuples, qui auparavant l'avaient soutenue. L'église romaine est donc sa propre ennemie, ou, pour mieux dire, le principe politique sur lequel elle repose nourrit en elle le germe de sa destruction. Tel est l'ordre du monde moral; mais, la cause qui a fait naître la première religion étant d'une nature idéale et la parole de Jésus : « Mon royaume n'est pas de ce monde » continuant d'être vraie, les chutes successives des institutions sacerdotales ne portent aucune atteinte à cette religion commune. La théorie qui la constitue demeure, et probablement demeurera toujours, parce qu'elle est le résultat d'une vue spontanée très-générale, très-juste et très-sincère des phénomènes de la nature et des lois du monde.

CHAPITRE XII.

ACTION DES RACES.

Les idées que nous venons d'exposer, et qui résument des faits que tout le monde connait et d'autres que la science contemporaine découvre chaque jour, ne s'appliquent qu'aux sociétés âryennes. Celles-ci tirent toutes également leur origine de l'Asie centrale. Elles se sont donné ce nom à elles-mêmes dans beaucoup de pays et peut-être partout où elles se sont établies. Le plus antique monument de la race, le *Vêda*, est celui où le nom d'Aryas est le plus souvent employé. Depuis qu'on l'y a lu presque à toutes les pages, la science a renoncé au mot indo-germanique et même au mot indo-européenne, par lesquels on désigne encore quelquefois la famille des peuples âryens. Pour suivre avec profit l'application des lois qui viennent d'être exposées, il faut les prendre le moins loin possible du berceau de la race : il faut, partant du *Vêda* comme livre et des vallées de l'Oxus comme centre géographique, ressaisir l'unité religieuse

chez les peuples anciens, puis chez les peuples modernes de la race âryenne, et à mesure qu'on avance dans l'histoire de chacun d'eux, reconnaître les éléments étrangers qui se sont ajoutés à la doctrine primitive, et ont engendré la diversité apparente des religions. L'étude serait complète, si la doctrine de nos ancêtres n'était jamais sortie de leur race, et n'avait donné lieu à aucun établissement religieux chez des hommes de race étrangère. Or, cela n'est pas. Presque tous les peuples qui se sont trouvés en contact avec une nation âryenne lui ont emprunté une plus ou moins grande part de ses doctrines, et ont fondé ou modifié d'après elles leurs propres institutions.

Quand on vit pour la première fois d'un peu près, au temps de Louis XIV, les hommes jaunes de la presqu'île au delà du Gange, tout le monde crut qu'ils avaient une religion à eux, un peu barbare et passablement ridicule. Plus tard, on s'aperçut que le fameux Samanacodom, dont parle le poème de Louis Racine, n'était autre que le Çramana-Gautama des Indiens, c'est-à-dire le Bouddha. C'est de nos jours seulement qu'on a su à quelle époque et comment le bouddhisme, religion âryenne, avait été apporté par des missionnaires indiens chez ce peuple d'une race inférieure, l'avait adouci, transformé, civilisé, et en avait fait celle peut-être de toutes les sociétés humaines où la tolérance est le mieux

pratiquée. Quand on compare le bouddhisme de Siam avec celui des plus anciens Sûtras du Népâl, qui sont comme les évangiles de cette religion, on se convainc bientôt que la partie métaphysique de la doctrine a presque disparu de l'enseignement; que les peuples de la presqu'île l'ont remplacée par un amas de superstitions et de pratiques grossières; que la supériorité des premiers missionnaires au milieu d'une population inculte, se transmettant à leurs successeurs, a multiplié les prêtres et les couvents dans une effrayante proportion. Le sacerdoce, là comme à Rome, s'est modelé sur la constitution politique du pays; tout ce clergé dépend d'un seul pontife, qui est l'égal du roi, qui règne à côté de lui, et qui a lui-même le titre de roi.

On fut bien longtemps aussi à s'apercevoir que la religion de beaucoup de Chinois était une importation étrangère, et que Fô est la forme monosyllabique chinoise du nom de Bouddha. Les voyages en Chine, la traduction d'anciens voyageurs chinois, notamment celle de Hiouen-Thsang par M. Stanislas Julien, ont jeté les plus vives lumières sur l'origine et l'histoire du culte de Fô. Il a été possible de le comparer avec le bouddhisme de nos jours et avec le bouddhisme primitif, tel qu'il se montre dans les Sûtras du Népâl. On a vu combien l'élément chinois a transformé la doctrine du maître. Tandis que beaucoup de lettrés sont des philosophes scep-

tiques et matérialistes, les sectateurs de Fô, ne comprenant rien à la haute métaphysique de Çâkya-Mouni, l'ont remplacée par des cultes idolâtriques, dont le plus répandu est celui d'une femme idéale, Mâyâ, la mère du Bouddha.

L'amoindrissement de la théorie primordiale, base des religions, n'a pas été moins grand au Tibet que chez les autres peuples de la race jaune. Qu'on lise le père Huc, mais qu'on lise surtout les documents orientaux, en particulier ceux qu'a traduits M. Foucaux, et l'on se convaincra facilement que le bouddhisme tibétain est bien différent de celui des Indiens du temps du roi Açôka ou de Tchandragupta, l'allié diplomatique et âryen de Séleucus Nicator. Nous pourrions continuer cette énumération et passer en revue, de Ceylan au Japon, tous les peuples de races étrangères qui ont adopté les institutions bouddhiques; mais c'est un fait acquis à la science que chez eux ce n'est pas seulement la portion pratique de cette religion qui a subi une déchéance, que c'est aussi la théorie métaphysique, partout remplacée par l'anthropomorphisme, la croyance aux esprits et les autres superstitions. Quand nous cherchons à démêler la cause qui a produit cette chute de l'une des plus grandes religions, nous ne la trouvons ni dans cette religion même, ni dans les institutions particulières de chacun des peuples jaunes ou noirs; elle est dans la différence des races. La

Chine renferme des moralistes et des philosophes pratiques, mais pas un seul métaphysicien; beaucoup d'industries empiriques et de métiers, mais point de science; notre expédition d'il y a quelques années chercha dans Pékin un mathématicien chinois, elle n'en trouva pas un seul, quoique la ville regorgeât de calculateurs. Les notions générales d'une nature abstraite échappent à cette race d'hommes, à qui manque aussi la partie du cerveau qui en est l'organe. C'est pourquoi la théorie métaphysique, qui est l'essence de la religion, leur échappe également, et il n'est pas plus possible de la leur enseigner qu'il n'est possible de procréer un lion dans une brebis et de changer la loi des générations.

Parlerons-nous des peuples noirs, inférieurs aux jaunes, qui de temps immémorial occupent le sud de l'Asie et une grande partie de l'Afrique? Demanderons-nous ce que sont aujourd'hui dans ces contrées les plus grandes religions? Que l'on consulte les Anglais de retour de l'Abyssinie, et ils raconteront ce que les sujets de Théodore avaient fait du christianisme, ce qu'étaient devenus chez eux, je ne dirai pas Dieu le père, dont l'idée n'était jamais entrée dans leur esprit, mais Jésus et Marie, les apôtres, les saints, les cérémonies de la messe et les sacrements. Avant que le christianisme se fût introduit en Abyssinie, les peuples noirs voisins de la Haute-Egypte avaient déjà reçu des missionnaires de l'Asie et

avaient été convertis. Il existe en langue grecque un document depuis longtemps célèbre et traduit en plusieurs langues, mais dont la valeur n'a pas été comprise jusqu'à nos jours, parce que l'Inde et la Perse étaient demeurées inconnues : nous voulons parler du livre d'Héliodore connu sous le nom d'*Ethiopiques*. C'est en effet un épisode de l'histoire de la civilisation en Ethiopie. On y voit un peuple noir dont le roi et la reine portent des noms perses, et ont pour directeur spirituel un prêtre nommé Sucimitra, nom sanscrit signifiant « l'ami des purs. » La religion de ce missionnaire asiatique était déjà puissante en Ethiopie, que l'on y célébrait encore des sacrifices sanglants et même des sacrifices humains, comme aujourd'hui au Dahomey. Enfin, ces usages disparaissent au dénoûment du livre, et la douceur des mœurs âryennes triomphe; mais on ne dit pas que ces peuples aient jamais rien compris aux doctrines métaphysiques sur lesquelles cette morale était fondée. Chaque race d'hommes prend de la religion ce qu'elle est capable d'en prendre : — les uns, la métaphysique avec les symboles et les rites sublimes qui en découlent, ce sont ceux-là que Jésus appelait « les fils de la lumière »; les autres, l'anthropomorphisme sans raison, les figures d'animaux sacrés et les allégories sacerdotales; d'autres, les superstitions et les cultes barbares. Il existe encore aujourd'hui sur la terre assez de représentants des

races infimes, qui n'ont reçu l'influence d'aucune religion supérieure, pour que nous puissions juger ce dont elles sont capables. L'Afrique et le Nouveau-Monde en renferment. La salle des Missions évangéliques à l'exposition de 1867 offrait réunis de précieux spécimens de leurs divinités; mais elle montrait aussi des dieux symboliques d'origine âryenne, transformés par les hommes de couleur du sud de l'Asie et des îles de l'Océan. Il eût été juste que les zélés auteurs de cette collection réservassent une place aux figures sacrées du christianisme telles que ces mêmes populations les ont faites. La religion n'y aurait rien perdu ; la science y pouvait gagner quelque chose.

Les voyages et les livres nous en ont assez appris pour qu'il soit possible aujourd'hui d'affirmer que toute religion, transportée chez un peuple de race inférieure, y subit une déchéance; qu'elle n'exerce sur lui qu'une action incomplète, parce que ce peuple ne prend d'elle que ce qu'il peut en prendre : tout le reste demeure au-dessus et par conséquent en dehors de son entendement. L'expérience démontre que les races humaines n'exercent physiquement et moralement les unes sur les autres que des actions superficielles et passagères, dont l'effet ne tarde pas à disparaître quand la cause qui l'a produit est épuisée.

Parmi ces races, il en est une qui a joué dans

l'histoire religieuse du monde un rôle important, le premier après la race âryenne : nous voulons parler des Sémites. Les savants qui se sont occupés d'anthropologie s'accordent presque tous à placer les Sémites entre les Aryas et les peuples jaunes : non que leurs caractères distinctifs soient un moyen terme entre ceux de notre race et ceux des Asiatiques orientaux; mais, notablement supérieurs aux jaunes, ils présentent vis-à-vis de nous des différences qui ne permettent pas de les confondre avec les Indo-Européens. Le vrai Sémite a le cheveu aplati et par conséquent la chevelure crépue, le nez fortement courbé, les lèvres saillantes et charnues, les extrémités massives, le mollet exigu et le pied plat. Ce qui forme un caractère beaucoup plus important, il appartient aux races occipitales, c'est-à-dire chez lesquelles la partie postérieure de la tête est plus développée que la partie antérieure ou frontale. Sa croissance est très-rapide, à quinze ou seize ans elle est terminée. A cet âge, les pièces antérieures de son crâne, où sont renfermés les organes de l'intelligence, sont déjà solidement engrenées, souvent même soudées entre elles. Dès lors, tout accroissement ultérieur du cerveau et en particulier de la matière grise est devenu impossible. Dans les races âryennes, de tels phénomènes ne se produisent à aucune époque de la vie, du moins on ne les y rencontre pas chez les personnes dont le dé-

veloppement a été normal. Les os de la tête, conservant toujours une sorte de mobilité les uns par rapport aux autres, permettent à l'organe intérieur de continuer son évolution, et d'éprouver des transformations jusqu'au dernier jour de la vie. Lorsque dans les dernières années nos fonctions cérébrales viennent à se troubler, ce dérangement est dû non point à la conformation externe de la tête, mais, selon toute vraisemblance, à l'ossification des artères. Aussi voyons-nous fréquemment parmi nous des vieillards conserver le libre exercice de leurs fonctions cérébrales jusqu'à leur mort.

A ces faits d'une nature toute physiologique en répond un autre qu'il importe de signaler, car il dépend aussi de la loi qui préside au développement physique et moral des races humaines. A quinze ou seize ans, le Sémite est parfait, son intelligence a tout le développement qu'elle peut acquérir. Depuis ce moment, le jeune homme ne fait plus de progrès, et pendant le reste de son existence, sa vie intellectuelle s'entretient sur ce fonds primitif auquel il ne peut plus rien ajouter. Il y a en Egypte, en Palestine, sur les côtes de la Mer-Rouge et ailleurs, des hommes fort bien constitués, dont le développement intellectuel s'arrête avant l'âge de dix ans. Durant l'hiver de 1868, nous avons relevé ces faits dans tout le levant de la Méditerranée, dont les grandes écoles ont successi-

vement passé sous nos yeux. Au Caire, dans un magnifique établissement créé aux frais du vice-roi, les frères de la doctrine chrétienne donnent l'instruction à des musulmans, à des Grecs, à des Juifs et à des catholiques. Les élèves arabes y sont d'abord classés quant à l'intelligence avant les Francs, mais ne tardent pas à être dépassés par ces derniers. A Beyrouth, où se rencontrent aussi des enfants de plusieurs races, les maîtres observent que chez les Sémites le progrès, qui est très-rapide dans les premières années, s'arrête à l'âge de huit ans; dès lors ces élèves n'apprennent plus rien. De semblables observations ont été faites à Alexandrie chez les frères, à Ghazir chez les jésuites, à Antoura chez les lazaristes, à Jérusalem, à Alep, à Smyrne et dans beaucoup d'autres établissements. A l'isthme de Suez, la longue durée des travaux a permis aux jeunes ouvriers sémites de s'initier aux ouvrages mécaniques du canal; quelques-uns des plus intelligents sont devenus contre-maîtres; mais comme depuis leur adolescence ils n'ont point acquis de connaissances nouvelles et n'ont pu étendre celles qu'ils possédaient, ces excellents chefs d'ouvriers sont hors d'état de réparer au besoin les machines qui leur sont confiées et de voir en quoi consiste le dérangement qui s'est produit. Le contre-maître sémite a recours alors à quelqu'un des travailleurs européens auxquels il commande. Il est

comme les élèves de Ghazir : privé d'initiative, il ne sait qu'imiter. Il y a donc dans les races humaines des lois naturelles qui président au développement physique et moral des individus, et font que pour certaines d'entre elles il existe une borne fatale, tandis qu'une seule a devant elle un avenir illimité.

Les Juifs n'appartiennent pas tous à la race des Sémites : M. E. de Bunsen a constaté dans toute la Bible la coexistence parmi eux de deux races d'hommes, les uns blancs, les autres de couleur foncée. Ces deux familles existent encore : on les reconnaît dans tous les pays de l'Orient où il y a des Israélites. En Europe, où les lois civiles ont facilité le mélange des races, la distinction peut encore se faire. Je connais dans l'Est de la France une grande ville où les Israélites sont au nombre de quatre ou cinq mille : on en voit parmi eux dont tous les caractères sont ceux des enfants de l'Idumée, tandis que les autres se distinguent à peine des chrétiens.

Les aptitudes des races jouent un rôle dans l'histoire de la religion, en Occident tout aussi bien qu'en Orient. Il n'y a aucune raison pour que le courant d'idées qui a produit le christianisme ait été soustrait à la loi des races plus que ne l'a été le courant indien. Si la doctrine primordiale, en passant dans les vallées du Gange par celles de l'Indus, n'y avait rencontré que

des races âryennes, elle n'y aurait pas engendré le brâhmanisme, qui repose sur le système des castes, ni à plus forte raison le bouddhisme, qui fut l'appel des races infimes ou des hommes de couleur au partage des priviléges brâhmaniques. De même, si le monde gréco-romain au temps d'Auguste n'avait pas montré des vainqueurs et des vaincus, des maîtres et des esclaves, enfin des hommes de plusieurs races dans tout l'empire et surtout dans les pays du Levant, l'Europe et l'Asie, dans cette hypothèse, étant habitées uniquement par des Aryas égaux entre eux, il n'y aurait eu aucune raison de prêcher la réforme chrétienne et d'appeler tous les hommes à partager l'héritage divin.

Il est possible aujourd'hui de dire quelle part revient aux différentes races non-seulement dans la formation, mais encore dans les origines du christianisme. La méthode suivie est à la fois historique et analytique. C'est par l'étude comparée des symboles, des rites et des doctrines que l'on parvient à saisir les rapports vrais des religions entre elles; c'est par l'observation et l'analyse que l'on connaît les races et leurs aptitudes; c'est par l'histoire que l'on découvre les relations qu'elles ont eues et les influences qu'elles ont exercées. Or, en même temps que l'observation nous montre le peuple juif composé de deux races distinctes, la critique historique appliquée à la Bible nous fait voir ces deux

races en hostilité l'une avec l'autre depuis les temps les plus reculés. Le gros du peuple d'Israël était sémite, et se rattachait aux adorateurs des Elohim, personnifiés en Abel. Les autres, qui ont toujours formé la minorité, ont été comme des étrangers venus de l'Asie et pratiquant le culte de Jéhovah. C'étaient probablement des Aryas : leur centre principal se fixa au nord de Jérusalem, dans la Galilée. Les hommes qui habitent ce pays forment encore un contraste étonnant avec ceux du sud; ils ressemblent à des Polonais. Ce sont eux qui ont introduit, en grande partie du moins, dans le culte du peuple hébreu ce qu'il y a de symbolique, et dans les anciens livres de la Bible le peu de métaphysique que l'on y rencontre. A leur race ont généralement appartenu les prophètes, depuis Melchisédech jusqu'à la captivité de Babylone; à elle revient ce qu'il y a de religieux dans les chants attribués au roi David, à elle aussi les invectives des prophètes contre ce peuple « à la tête dure, » dont l'inaptitude naturelle pour les hautes doctrines et les retours perpétuels à la superstition les indignaient. Sur ce fonds antique, et dont l'origine âryenne est aujourd'hui reconnue, les hommes qui avaient été à Babylone fondèrent non-seulement des doctrines plus explicites, mais tout un système sacerdotal et politique, emprunté aux Perses de Cyrus et de Darius. C'est ce qu'ont mis pleinement en lu-

mière les derniers travaux d'exégèse faits en Europe.

Il faut toutefois observer qu'il existe dans la Bible un élément étranger aux Aryas, puisqu'il ne se rencontre ni dans les livres de Zoroastre, ni dans le brâhmanisme, ni dans le *Vêda* : c'est la personnalité de Dieu. Quoique le problème de la nature divine ne se présente pas comme entièrement résolu dans les hymnes vêdiques, cependant plusieurs d'entre eux ont une forte tendance vers le panthéisme. Peu après, ce dernier s'établit dans l'Inde comme théorie fondamentale en même temps que la constitution brâhmanique, et il n'a plus cessé d'être la doctrine religieuse des Indiens. On sait qu'en Perse la personne divine la plus haute fut et a continué d'être Ormuzd, qui était l'Asura des temps primitifs, et qui dans la hiérarchie céleste de Zoroastre fut le premier des Amschaspands; mais au-dessus de ce dieu personnel et vivant, agent suprême de la création et ordonnateur du monde, les mages comme les brâhmanes ont conçu l'être absolu et impersonnel, dans l'unité duquel tous les êtres vivants et Ormuzd lui-même se résolvent. Il n'y a donc pas de différence essentielle entre la métaphysique des Perses et celle des Indiens.

Les savants de nos jours qui se sont occupés des Sémites, et parmi eux M. Renan, qui fait autorité en ces matières, ont montré que le sé-

mitisme repose au contraire sur la personnalité divine, et se sépare en cela des dogmes âryens. Il faut donc voir dans cette manière de concevoir Dieu un élément introduit dans la doctrine par la race elle-même. Il se reconnaît dans la Bible dès les premiers mots, et il a servi de support à tout le système politique du peuple d'Israël. Si les prophètes n'avaient point subi son influence et avaient gardé dans son intégrité la doctrine des Aryas, il est probable qu'ils n'auraient exercé que bien peu d'action sur le peuple juif, dont la majorité sémitique n'eût rien entendu à une métaphysique aussi haute. Le développement cérébral et intellectuel du Sémite est arrêté, avant l'âge où l'homme est en état de comprendre ces spéculations transcendantes. L'Arya seul y peut atteindre; l'histoire des religions et celle des philosophies nous montrent que lui seul s'est élevé jusque-là. Ce que le jeune Iduméen ne peut saisir, il ne l'enseignera pas à ses fils; l'inaptitude de la race se perpétuera par la génération; et leur dieu aura toujours, quelque séparé qu'il soit du monde, les caractères d'un homme agrandi, d'un prince puissant, d'un roi du désert.

Le judaïsme, pris soit dans Moïse, soit dans les prophètes, ne peut pas être regardé comme représentant la pensée des Sémites dans toute sa pureté, puisqu'il est en majeure partie d'origine âryenne. D'un autre côté, la doctrine du Coran

n'est pas non plus exclusivement sémitique, puisque l'auteur de ce livre a subi à la fois l'influence du judaïsme et celle du christianisme. Toutefois, comme une race ne reçoit jamais des autres que ce qui convient à ses aptitudes, on peut dégager du Coran ce qu'il a de véritablement sémitique en observant ce que la doctrine de Mahomet est devenue chez les hommes de cette race. Or, chez eux toute la métaphysique religieuse est contenue dans l'idée qu'ils se font d'Allah, qui est l'El (Elohim) de la Bible, comme Ormuzd est l'Asura du *Véda*. Cet Allah n'est pas une unité cosmique; c'est une personne très-puissante, qui réside hors du monde et le gouverne selon sa volonté absolue, arbitraire, invariable et irresponsable; sa justice est son caprice; l'ordre des choses est l'œuvre de sa passion, qui est souveraine et irrésistible. Les hommes tremblent devant lui et implorent sa miséricorde, non comme la récompense de leurs vertus, mais comme le prix de leur soumission. Ce monarque, dont le *séraï* est dans la solitude des cieux, est un sultan éternel, qui délégua jadis à son prophète l'exercice de son pouvoir sur toute la terre : cette autorité, établie dans une seule famille, devait se perpétuer chez ses descendants, comme au désert celle d'un chef de tribu passe à ses héritiers. Voilà comment les musulmans sémites conçoivent leur Dieu : on voit combien ce fonds de doctrines est

pauvre en métaphysique, combien cet Allah est inférieur au Jéhovah des fils d'Israël, qui cependant n'est lui-même que l'idée âryenne amoindrie et arrêtée dans son essor.

Le rôle joué par la Galilée et par la Syrie aux premiers jours du christianisme, le peu de temps que Jésus passa dans Jérusalem, la confusion qui dura longtemps entre ses sectateurs et les esséniens, surtout les rites primitifs, les symboles tels qu'ils sont figurés dans les catacombes, enfin les doctrines communes de la chrétienté, tout s'accorde à prouver que la religion du Christ ne nous est pas venue des Sémites; mais « l'ancienne loi » contenait une portion de doctrines âryennes que Jésus venait « non point détruire, mais compléter. » Les protestants font une question vitale de savoir si le complément de la doctrine fut enseigné aux païens par les disciples immédiats ou par Paul. Ce problème peut intéresser l'église réformée et dans une certaine mesure les catholiques; mais il n'intéresse point la religion chrétienne prise dans son unité. Le véritable problème était de savoir si cette religion procédait du judaïsme ou n'en procédait pas; on peut aujourd'hui le considérer comme résolu. Le mosaïsme plus ou moins modifié d'Israël ne convenait qu'au peuple de races mêlées dont Jérusalem fut la capitale; il n'avait pas l'universalité qui caractérise une religion commune, ni la métaphysique transcendante

qu'exige le génie des Aryas. Aussi, quand la religion nouvelle commença d'être prêchée, rencontra-t-elle pour premiers ennemis les sémites de la Judée; ils tuèrent Jésus, tandis que les Grecs et quelques Israélites des pays helléniques adoptèrent sa foi et formèrent les premières églises.

Quand on étudie sans opinion préconçue les premiers monuments écrits ou figurés du christianisme, on s'aperçoit bientôt que la métaphysique qu'ils dévoilent se rapproche beaucoup plus de celle de la Perse et de l'Inde que de la doctrine des Sémites, et qu'elle est identique à celle du *Véda*. La nature de Dieu n'y est pas énoncée d'une manière dogmatique et définitive; mais le Christ y est tellement assimilé au principe commun de la vie et de la pensée, que dans les catacombes on voit souvent les âmes des morts appelées des christs, et que, dans l'Evangile selon saint Jean, le Christ est identifié avec la vie, la lumière et la raison. Le nombre et la variété des hérésies, qui furent le plus souvent les opinions d'églises encore indépendantes les unes des autres, prouvent que la métaphysique chrétienne mit plusieurs siècles à élaborer ses formules et à créer les rites particuliers qui en devaient être la manifestation dans chaque église. Nous devons constater que les églises d'Orient ont conservé dans leur métaphysique une forte tendance alexandrine et par conséquent panthéiste,

tandis que celle de Rome s'est de plus en plus approchée du sémitisme, qui repose sur la personnalité absolue d'un dieu séparé du monde. Ce fait, que tout le monde peut observer, puisqu'ici les livres abondent, doit-il s'expliquer par une différence dans les races ou bien par des causes particulières et par une réaction de l'organisation politique du clergé romain sur le dogme fondamental?

Il est certain que, livré à lui-même et soustrait à toute influence étrangère, l'esprit de l'Arya va droit à l'unité absolue de l'être et de la substance : c'est ce qu'ont prouvé les dogmes de la Perse et mieux encore ceux de l'Inde. Mais d'un autre côté les Grecs de l'empire et ceux d'aujourd'hui ne semblent pas être plus âryas que nous et que nos ancêtres; car il ne reste en Occident que de bien faibles traces des populations antérieures à l'arrivée des Aryas; et rien ne prouve que ces populations n'occupaient pas autrefois les pays grecs aussi bien que le reste de notre continent : on trouve des haches de pierre sur le sol hellénique. Il est donc naturel d'admettre la dernière explication. En effet, l'église de Rome, une fois constituée en monarchie, devait être une « cité de Dieu » sur la terre, expression qui répond exactement à l'idée sémitique; et tout portait ainsi ses docteurs à concevoir Dieu comme un prince tout-puissant, puis comme un seigneur suzerain et comme un roi,

rex tremendæ majestatis. La partie du rituel latin postérieure à la séparation des deux églises est remplie d'expressions qui rendent cette pensée. L'influence des constitutions sociales et politiques de l'Occident a donc réagi sur la doctrine métaphysique elle-même. Si cette explication est vraie, le problème se déplace ; il ne reste plus qu'à savoir pourquoi les peuples de l'Occident ont adopté de telles constitutions, qui semblent avoir amoindri la théorie religieuse. C'est là le problème général de la race âryenne tout entière. Or, en cela aussi elle se distingue profondément des autres races et notamment de celle des Sémites; car ces derniers sont aujourd'hui dans l'état social où ils étaient il y a deux mille ans; ils n'ont pu concevoir ni réaliser chez eux une véritable constitution politique, tandis que les Aryas les parcourent toutes successivement, avec plus ou moins de vitesse, mais dans un ordre qui paraît constant.

Quant à la doctrine fondamentale, on ne peut guère se tromper en admettant qu'elle revient toujours à sa forme absolue, et qu'à travers toutes les modifications que des causes passagères peuvent lui imposer, elle persiste comme l'esprit de la race qui une première fois l'a conçue dans sa sincérité et dans sa spontanéité. De là vient que nous, Aryas, quand nous nous donnons la peine d'étudier et de comparer entre eux le Coran, la Bible et le Vêda, nous repoussons

le premier comme l'œuvre d'une race inférieure à la nôtre; la seconde nous étonne d'abord sans trop nous charmer, nous sentons que les hommes qui y sont nommés n'étaient pas de la même race que nous et ne pensaient pas comme nous; dans le troisième, toute la science moderne a reconnu nos ancêtres. C'est d'eux par conséquent que la lumière est née et qu'à travers des milieux changeants elle s'est propagée jusqu'à nous. Quelques-uns de ces milieux ont laissé passer le rayon à peine modifié, d'autres l'ont brisé, décomposé, altéré ; il en est qui l'ont presque entièrement éteint et qui sont demeurés ténébreux. C'est à la science qu'il appartient de reconnaître les chemins que l'idée religieuse partie de l'Asie centrale a suivis à travers le monde, et de déterminer les causes qui dans chaque pays l'ont plus ou moins profondément modifiée. C'est à elle aussi de reconstituer l'idée première de la doctrine et d'énoncer les lois qui en ont réglé la transmission.

Dans les pages qu'on vient de lire, nous avons signalé ces lois et ces causes, autant du moins que l'état de la science permet de le faire. A mesure qu'elle avancera dans la découverte des faits, ces causes s'éclairciront, et ces lois s'exprimeront par des formules de plus en plus précises. Déjà nous avons pu saisir l'unité de la théorie primitive sur laquelle reposent toutes les grandes religions, reconnaître le centre géogra-

phique où elle est née et la race qui l'a conçue. Si l'on veut réunir les faits historiques de toute nature, on verra que c'est autour de ce centre que l'humanité gravite et cherche à coordonner ses mouvements. Les constitutions sociales et politiques, ainsi que les influences de race, ont fait naître des communions locales et des églises particulières : ce sont là des phases plus ou moins durables, mais passagères, du dogme commun dont nous avons précédemment signalé les éléments. Or, il est dans l'odre de la nature que toute forme, après que sa raison d'être est épuisée, rentre dans l'unité d'où elle était sortie. Les formes de la vie physique et morale apparaissent tour à tour sur un fonds commun qui est invariable et impérissable; elles s'y servent d'aliment les unes aux autres. Il n'y a aucune raison qui puisse soustraire les religions locales à cette loi universelle. Ajoutons que les luttes où les hommes s'épuisent pour propager ou pour défendre chacun la sienne sont des efforts stériles, qui ne retardent ni n'avancent d'un seul jour l'accomplissement de la loi. Aussi la science, qui a pour unique objet les lois du monde et qui est étrangère aux pratiques et aux agitations de la réalité, marche-t-elle avec une sérénité parfaite dans la voie que la raison lui ouvre, persuadée que les hommes n'ont rien à perdre et peuvent gagner quelque chose à voir s'illuminer la route dans laquelle ils cheminent obscurément et avec tant d'efforts.

CHAPITRE XIII.

NAISSANCE DES ORTHODOXIES.

Toutes les religions qui ont paru sur la terre jusqu'à ce jour ont revêtu la forme d'orthodoxies. Un ensemble d'idées, de symboles et de rites auquel se rattache une organisation sacerdotale plus ou moins complète, voilà bien ce que l'on entend par ce mot; mais il implique en même temps l'exclusion de toute doctrine, de tout culte et de tout sacerdoce étranger : chaque orthodoxie a pour opinion qu'elle est la seule bonne et la seule vraie. On n'a presque pas vu d'églises pour lesquelles l'intolérance, ainsi entendue, n'ait été un principe fondamental et une condition d'existence. Quelques églises bouddhiques, celle de Siam par exemple, ont professé une certaine tolérance à l'égard des communions étrangères; mais, si le sacerdoce bouddhiste a pu servir de type et de modèle à d'autres organisations cléricales, les doctrines du bouddhisme, ses rites et ses symboles sont si philosophiques et sa morale est si humaine que, seul peut-être de toutes les religions, il n'apportait

dans le monde aucun élément idéal d'hostilité. Il aurait pu en être de même du christianisme, si, demeurant fidèle à son origine orientale et à la pensée du maître, il n'avait pas contracté avec les éléments mondains et passionnés de la société gréco-latine une pernicieuse alliance. Devenu dans presque toute l'Europe un établissement politique, non moins qu'une institution religieuse, il a entraîné, au milieu du bien qu'il faisait, des maux dont nous sommes aujourd'hui encore les victimes, et qui ne semblent pas près de finir. Il est donc important pour la théorie des religions de savoir comment naissent les orthodoxies, dans quelles conditions elles grandissent, par quels moyens elles se propagent, et comment la force des choses les conduit fatalement à leur fin.

Il est démontré que la religion naît d'un phénomène psychologique, et que la doctrine fut primitivement individuelle. En cela, elle n'a différé en rien des opinions que les hommes peuvent se faire sur quelque sujet que ce soit. Ces opinions ne se laissent ordinairement apercevoir que quand elles ont conquis des prosélytes, que les suffrages de plusieurs personnes en ont fait une sorte d'opinion commune. Mais, si toute pensée est un phénomène individuel, toute opinion est née d'abord de l'esprit de quelqu'un, avant d'être l'opinion d'un plus grand nombre. C'est ce qu'a prouvé cent fois

dans ces derniers temps la marche des théories scientifiques : presque toutes sont nées dans l'esprit de quelque savant obscur, à la vue des faits dont il cherchait l'explication; ce premier chercheur a communiqué son idée à d'autres qui l'ont accueillie, modifiée, agrandie; et le plus souvent elle n'est parvenue à une certaine notoriété qu'après avoir cheminé lentement, après avoir été patronée et mise en lumière par quelque savant déjà connu.

Cette marche des idées est clairement démontrée par la belle étude publiée récemment par M. de Quatrefages sur les antécédents de la théorie de Darwin. Toutefois ce savant ne pouvait pas et personne ne pourra jamais découvrir dans l'esprit de quel homme inconnu a germé la première pensée de la transformation des espèces. On peut seulement affirmer qu'il y a eu jadis un tel homme, et que l'idée ne s'est montrée à son esprit que dans un état tout à fait rudimentaire; puis elle a grandi; elle a eu différentes phases marquées par des noms plus ou moins célèbres; enfin elle s'est formulée en s'étendant à tout l'ordre des êtres vivants. Aujourd'hui elle a pris rang dans la science, et à travers les discussions et les contradictions elle ramène tour à tour à elle les esprits les plus divergents.

On ne voit aucune raison pour qu'il en ait été autrement des religions passées à l'état d'or-

thodoxies. Au contraire, si la religion, comme nous croyons l'avoir démontré, est une forme antique de la science, et si elle a résumé le travail scientifique de plusieurs générations, il est impossible de ne pas admettre que la première notion d'où elle est sortie a été individuelle; de plus, elle a dû être rudimentaire, très-vague et incapable d'être représentée par aucune formule précise. D'un autre côté, elle a dû être très-compréhensive, c'est-à-dire recéler en elle une force de développement assez grande pour pouvoir servir d'aliment à plusieurs générations. Une idée étroite est bientôt épuisée : quand elle a cessé de produire et qu'elle est devenue inutile, elle cesse de se transmettre et tombe dans un éternel oubli. L'idée âryenne, que j'ai précédemment exposée, avait une puissance de développement et en quelque sorte une plasticité merveilleuse, puisqu'elle a simultanément produit la religion de l'Inde et celles de la Perse, de la Grèce, de l'Italie, des Celtes, des Germains, des Scandinaves, et que, dans les temps qu'on peut appeler modernes, elle a engendré les communions bouddhistes et les églises chrétiennes.

Si, partant de ces formes dernières et de plus en plus variées, on se reporte au temps où elles n'existaient encore qu'en puissance dans les dogmes âryens des vallées de l'Oxus, on approche de leur commune origine, mais sans pouvoir

atteindre dans sa naissance la notion première d'où elles sont sorties. Cette notion a pu être conçue le jour où le feu a été allumé pour la première fois et a jeté une première intelligence humaine dans la perplexité. La théorie du feu est déjà très-développée et les formules en sont très-nettes dans les hymnes du Vêda, dans les parties les plus anciennes des livres de Zoroastre. Comme ces documents sont pour la race âryenne les plus anciens que nous possédions et que nous puissions espérer de posséder jamais, nous devons nous résoudre à ne remonter que par des inductions aux époques qui les ont précédés.

Ces temps antérieurs ont été une période d'élaboration. Le travail intellectuel qui s'y est accompli n'a pu s'opérer suivant des lois différentes de celles qui ont été suivies dans les âges postérieurs, puisque la nature ne brûle pas son code à un moment donné, pour s'en créer subitement un autre. Les inductions qui se fondent sur des faits subséquents bien constatés peuvent donc s'appliquer avec une égale certitude à ceux qui ont eu lieu auparavant. C'est là un principe de science incontestable. Or, les hymnes du Vêda nous font toucher du doigt le dernier acte du travail intellectuel d'où est née la théorie vêdique du feu, de la vie et de la pensée; on y voit l'effort individuel d'hommes supérieurs apportant quelques pierres au commun édifice. Le brâhmanisme nous montre le même phénomène,

que nous retrouvons encore avec des proportions plus grandes et des caractères plus saillants dans les conciles bouddhiques et dans ceux des églises chrétiennes. Il n'est donc pas douteux que la même marche ait été suivie par les hommes qui ont précédé l'époque du Vêda et de l'Avesta. D'ailleurs, il est à peu près établi que les migrations âryennes venues en Europe ont quitté le centre commun de la race avant les époques correspondant à ces livres sacrés. La comparaison des anciens dogmes des tribus européennes avec ceux des tribus âryennes de l'Asie nous reporte donc à des temps fort reculés. L'élimination des différences qu'ils présentent les ramène à une croyance commune, plus simple que chacun d'eux et plus proche de leur origine. On peut donc affirmer que, si dans la suite des siècles les recherches individuelles ont été le point de départ de chacun des développements particuliers de la religion et par conséquent la cause de la diversité de ceux-ci, des recherches individuelles ont de même donné naissance au dogme primitif, et qu'enfin il y a eu une première idée d'où ce dogme lui-même est sorti.

Quand ce premier homme apporta sa découverte à ceux de sa race, elle put être ou acceptée ou combattue, puisque c'est là le sort de toute idée. Elle eut donc, elle aussi, à soutenir la lutte pour l'existence. Toutefois, comme elle se présentait avec une haute supériorité, ce qui

suivit démontre qu'elle attira un grand nombre d'esprits; car elle finit par devenir le dogme commun de toute notre race, et elle se transmet encore à des hommes de races inférieures et étrangères à la nôtre. Il y eut donc une période, dont la durée est inconnue, où, d'individuelle et privée qu'elle était, elle devint commune et publique. C'est ce que nous pourrions appeler la période d'incubation de l'orthodoxie.

Si l'on admet, avec quelques savants, que la doctrine fut révélée tout entière et explicitement à ce premier homme, on admet en même temps que tout ce qui a été ajouté depuis en est une déviation, procède de volontés mauvaises et d'intelligences dévoyées; on condamne d'un seul mot toutes les religions issues de la souche primitive; enfin on se jette dans une foule de contradictions et d'hypothèses, dont aucune n'est compatible avec les méthodes scientifiques les plus élémentaires. Une pensée beaucoup plus juste avait été émise déjà par plusieurs poètes vêdiques, et paraît avoir été celle de Jean l'évangéliste, ainsi que de beaucoup d'hommes très-instruits et très-sincères soit de l'antiquité, soit des temps modernes. Ils pensaient que la révélation s'opère en chacun de nous. Cette doctrine ôte l'apparente contradiction de la religion et de la science; elle rend compte de tout le passé des orthodoxies, en éclaire l'état présent, et permet d'en prévoir l'avenir.

Ainsi l'ordre de la nature, qui veut que toute forme ait des commencements très-petits, s'applique ici comme partout ailleurs. Du moment où un homme communique sa pensée à un autre homme, il la lui livre pour qu'il la féconde par sa propre initiative. Si la pensée est juste, loin de se perdre comme un embryon mal constitué, elle grandit par voie d'analyse; chaque fois qu'une intelligence d'élite l'adopte pour la faire sienne et y applique ses forces individuelles, l'idée prend un accroissement nouveau. En effet, il est à peu près incontestable que la théorie du feu n'a d'abord embrassé que les phénomènes matériels les plus immédiatement perceptibles, et même que l'origine solaire du feu ne fut aperçue que plus tard. Il fallut ensuite beaucoup de temps et de réflexion pour que l'on vît en lui l'agent psychologique et qu'on lui demandât l'explication des phénomènes de la vie. C'est à l'époque vêdique seulement qu'il fut identifié avec le principe de la pensée : on peut en acquérir la certitude en lisant les seuls hymnes attribués aux poètes Viçwâmitra et Dîrghatamas. Enfin la grande théorie métaphysique, concentrée autour du nom neutre de Brahma, est postérieure à la période des hymnes. Le même travail des esprits s'accomplissait dans l'Asie occidentale ; car le principe absolu des Perses connu sous le nom d'*akarana* ou « l'être inactif » est postérieur à la doctrine presque dualiste

d'Ormuzd et Ahriman, qui l'est elle-même aux parties les plus anciennes du Zend-Avesta; celles-ci renferment une doctrine à peu près identique à celle des hymnes indiens. Ce sont là des faits élémentaires connus de tous les orientalistes.

Il est donc historiquement impossible d'admettre que les dogmes âryens, sur lesquels se sont fondées successivement les orthodoxies, soient venus au monde tout formés. On voit au contraire que les faits sont ici d'accord avec l'analyse, et que l'action individuelle dans la formation des dogmes ne peut laisser aucun doute. C'est par des découvertes personnelles, dont s'enrichissait successivement la communauté, que se sont développées les croyances publiques. Elles portaient d'abord sur des phénomènes naturels, produits soit spontanément, soit par des procédés humains : une partie des doctrines les plus antiques relatives au feu ont en vue les feux naturels; mais du moment où l'homme put à son gré faire apparaître cet agent si puissant, il vit son existence soustraite à l'ancienne misère, et ce feu devint le principal objet de sa contemplation et de son culte. Je ne veux pas rappeler ici les cris d'enthousiasme qui échappent aux vieux poètes, quand ils célèbrent la puissance merveilleuse du feu. Ces cris, chacun peut les entendre encore : il suffit pour cela de parcourir nos villages aux fêtes de la

Saint-Jean et de voir au tomber du jour les danses, les éclats de joie de nos campagnards autour de leurs bûchers flamboyants. Les hymnes vêdiques en l'honneur d'Agni sont beaucoup plus beaux encore et plus instructifs pour nous.

En effet, la première doctrine naquit des réflexions qui furent faites sur l'extraction du feu, sur les matières dont il s'alimente et sur les effets qu'il produit. La faculté qu'on eut de le renouveler chaque jour et de reproduire dans le même ordre tous les phénomènes qu'il engendre, permit de refaire aussi sans cesse les mêmes remarques, de les rendre par des noms expressifs et d'énoncer des formules qui purent être répétées par les fils et passer aux arrière-neveux. Ces formules, sans les phénomènes, prenaient une valeur abstraite et poétique; mais elles n'avaient un caractère positivement religieux que quand elles étaient prononcées en face du foyer sacré; sans lui en effet, elles n'étaient plus qu'un simple souvenir. Au contraire, quand l'homme supérieur, qui dès ces anciens temps portait le nom de prêtre, se trouvait en présence d'Agni caché dans les *araṇî*, quand par le frottement des deux morceaux de bois il le faisait apparaître, quand il le déposait sur l'herbe sèche et sur les fagots de l'autel, lui donnait l'onction du beurre, l'alimentait de liqueurs spiritueuses et de gâteaux sacrés, le voyait lançant des flammes vers le ciel, illumi-

nant toute la nature et révélant les formes des objets plongés dans la nuit, alors les réflexions se pressaient en foule dans son intelligence, émouvaient son âme, et la forçaient à se répandre en actions de grâces et en chants d'allégresse. Ses paroles, entendues des assistants, portaient la lumière et la conviction dans leurs cœurs; ils « s'unissaient d'intention » avec le prêtre, et « ne faisaient avec lui qu'une seule pensée » dans plusieurs corps.

Nous extrayons ce tableau et la plupart de ces expressions, des hymnes indiens les plus antiques. Les auteurs ne faisaient, comme ils le disent, que répéter l'œuvre que leurs ancêtres avaient fondée. On en peut aisément déduire que la religion se présenta dès l'origine sous la double forme d'une doctrine et d'un culte; mais, comme le feu était un agent nécessaire à tous les hommes, et que chaque père de famille pouvait l'allumer chaque jour en présence de sa femme, de ses enfants, de ses amis et de ses serviteurs, il dut se former des centres étroits et multipliés, non de culte, mais d'interprétation et de théorie. C'est ce que prouve la diversité des noms par lesquels on désigna le principe actif du feu, de la vie et de la pensée. Cette diversité est grande d'un hymne à l'autre dans le Vêda; mais elle est bien plus saisissante encore d'un peuple à l'autre dans la race âryenne. On en trouvera un exemple dans le mythe d'Agni

chez les Indiens, mythe dont celui de Prométhée forme le pendant chez les Hellènes. La formation de centres religieux isolés fut puissamment favorisée par l'état inculte où se trouvait la terre, par l'absence de routes et par la vie plus ou moins nomade de populations d'ailleurs rares et dispersées. Ainsi les doctrines demeurèrent longtemps confinées dans la famille; la religion eut un caractère domestique ou tout au plus patriarcal, qu'elle a souvent encore dans le Vêda.

Il n'en fut plus de même lorsque les peuplades errantes se fixèrent dans leurs pays respectifs, et y formèrent des communautés sociales et politiques. Les chefs religieux commencèrent presque partout à se rapprocher les uns des autres et à se réunir dans des lieux déterminés. Dans l'Inde, ce fut principalement au bord de certains lacs et au confluent de certaines rivières; en Grèce, des motifs pour la plupart inconnus les amenèrent vers quelques lieux restés célèbres, à Dodone, à Délos, à Delphes, à Olympie et ailleurs. Là où les causes que j'ai précédemment signalées poussèrent les peuples vers l'unité des doctrines, ces centres de réunions virent les esprits d'élite mettre leurs théories personnelles en face les unes des autres, les discuter, les rectifier, les étendre, et, tombant enfin d'accord, constituer des dogmes communs. Comme la base du culte était d'ailleurs la même pour tous, depuis que le feu était devenu la chose sacrée, les

deux éléments de la religion se trouvèrent également adoptés dans chaque peuple par toute une communauté d'hommes : le dogme et le culte prirent un caractère public et national.

Il est donc hors de doute que les orthodoxies n'ont pas apparu subitement sur la terre, mais qu'elles ont été l'œuvre du temps. Lorsque les chefs de famille se rapprochèrent et s'entendirent pour l'établissement des dogmes communs, c'est alors seulement que se forma entre eux cette communion de doctrines et de culte à laquelle les Latins ont donné le nom de *religion*. Ce mot, en effet, signifie non pas le lien de l'homme avec Dieu, comme on se plaît à le dire très-faussement, mais le lien qui réunit plusieurs hommes dans un même système de dogmes et de cérémonies sacrées. Il est donc en ce sens presque synonyme d'orthodoxie ; seulement cette dernière expression renferme une idée d'exclusion, sur laquelle nous devons nous arrêter.

Quand une opinion se déclare droite et vraie, cela signifie que toute opinion différente n'est ni l'un ni l'autre. Une telle déclaration de principes embrasse non-seulement la doctrine fondamentale, mais encore le rite sacré d'où elle est née et les symboles qui la représentent. L'orthodoxie porte alors sur tous les éléments de la religion. Il peut y avoir des religions sans orthodoxie, ou dans lesquelles l'orthodoxie est moins rigoureuse que dans d'autres : ce sont

celles où une certaine latitude est laissée aux dévots dans l'interprétation des théories abstraites et métaphysiques; tel fut pendant des siècles le brâhmanisme; telle a été la religion de l'ancienne Grèce; et telles sont encore à beaucoup d'égards la plupart des sectes protestantes. Quand l'orthodoxie porte sur les principes mêmes de la doctrine, elle embrasse nécessairement tout ce qui en découle, c'est-à-dire les rites, les symboles et bientôt après la morale et toutes ses applications. Quand ce phénomène psychologique se produit dans sa plénitude, la religion dispose alors de toutes les forces humaines, et devient pour ainsi dire irrésistible; toutes ces forces se trouvent dirigées dans le même sens, comme les gouttes d'eau d'un fleuve qui tombe en cascade ou comme les molécules de l'air dans un ouragan.

Telle est la nature première des orthodoxies et la manière dont elles sont nées. Leur point de départ pour la race âryenne a été l'Asie centrale; mais elles n'ont pris leur forme définitive et ne sont arrivées à leur développement respectif que dans divers pays et à plusieurs époques : leur histoire est parallèle à celle de la religion. Disons maintenant les conditions où elles se sont trouvées dès les premiers temps et où elles se trouvent encore aujourd'hui.

Allumer le feu et exécuter autour de lui certains mouvements déterminés n'a rien qui ne

soit accessible à tout homme jouissant des facultés physiques et morales les plus communes; mais composer un hymne n'est pas donné à tout le monde. Si cet hymne doit être en même temps une description, une théorie et un chant, l'art de le composer devient nécessairement le partage d'un petit nombre. A l'incapacité naturelle de la plupart des hommes se joignent les nécessités de la vie et les occupations quotidiennes sans lesquelles l'existence ne peut se soutenir. La division des communautés religieuses en deux classes, les prêtres et ceux qui ne l'étaient pas, est donc un fait très-ancien et pour ainsi dire primitif, parce qu'il repose sur la nature des choses. Aussi la trouvons-nous établie non-seulement dans les plus anciennes légendes dont le Vêda fasse mention, mais dans des documents égyptiens historiques qui remontent à plus de cinq mille ans avant notre ère. Les mots qui désignent la classe des prêtres ont eu des significations diverses selon les langues et les pays : ils furent appelés sacrificateurs chez les Latins et les Grecs; dans l'Asie centrale, ils portèrent le même nom commun que les dieux, celui de dêvas ou d'êtres brillants, à cause de leurs ornements sacrés et de l'éclat dont la lumière du feu les entourait. Lorsque les sacrifices publics eurent été institués et que le nombre des prêtres officiants eut été porté d'abord à quatre, puis à sept, chacun d'eux prit un nom approprié à la fonction

qu'il remplissait dans l'enceinte du sacrifice. A partir de ce moment, il y eut une sorte de clergé organisé autour de chaque autel.

Nous avons, dans le Rig-Vêda, dans le Sâma-Vêda et dans les autres livres vèdiques, tous les détails de cette organisation, qui contient en germe celle des cérémonies modernes. Sans entrer là-dessus dans des détails étrangers à notre sujet, nous ferons seulement remarquer qu'il y eut une enceinte sacrée, répondant au chœur de nos églises, dans laquelle n'étaient admis que les prêtres et les personnages qui faisaient dans des circonstances solennelles les frais de la cérémonie. Les « portes éternelles » s'ouvraient pour laisser entrer « le roi glorieux, » c'est-à-dire le feu resplendissant, puis elles se refermaient et laissaient au dehors la foule « profane » des assistants.

Ainsi, de bonne heure, chaque communauté, dont les membres étaient unis par une même religion, se trouva partagée en deux classes de personnes, les prêtres et les laïques ou gens du peuple. L'accomplissement des cérémonies fut le lot exclusif des premiers. Ils eurent par conséquent aussi, à l'exclusion des laïques, la fonction et bientôt le droit d'interpréter les cérémonies, de commenter les anciens hymnes, de donner les nouvelles formules métaphysiques que leur science découvrait, enfin, de tirer les conséquences morales et politiques qui pouvaient en découler. Les prêtres furent les savants, et les

autres hommes furent les ignorants. Du nombre de ces derniers, il ne faut pas même excepter les rois, dont la richesse et le métier des armes étaient l'apanage et relevaient assez la position. Cet état d'ignorance des rois et des princes dura longtemps, car nous le retrouvons chez les Grecs dans l'*Odyssée*, à Rome jusqu'au temps des Scipions, et chez nous durant toute la période épique du moyen âge; aujourd'hui même, dans l'Inde, la caste des râjas est très-ignorante, et s'est récemment encore fait avertir par des gouverneurs anglais qu'elle perdrait bientôt sa fortune et son prestige au milieu de sujets qui s'instruisent et s'enrichissent.

L'exclusion fut donc complète, et il se forma sur toute la terre une classe d'hommes qui dans chaque pays eurent le privilége de connaître des affaires sacrées, de fixer et de maintenir l'orthodoxie. Leur place dans les sociétés fut avantageuse: outre le dépôt de la science confié à leurs mains, ils avaient les fonctions les plus douces et les plus considérées; ils jouissaient d'une grande sécurité, et se voyaient mis, par la protection des rois et les labeurs du peuple, à l'abri de presque toutes les misères de la vie. Lorsque, dans le bouddhisme d'abord et plus tard dans le catholicisme, on voulut supprimer à jamais toute idée de caste sacerdotale et livrer le sacerdoce au peuple entier en créant le célibat des prêtres, la condition de ces derniers se trouva encore

améliorée, puisque, sans perdre aucun de leurs autres avantages, ils furent par là soustraits aux obligations de famille et aux malheurs domestiques.

Quelles qu'aient été son organisation et la distance établie entre lui et les profanes, le sacerdoce se trouva seul chargé du soin de développer et de défendre l'orthodoxie, c'est-à-dire la croyance commune, avec ses rites et son symbolisme. C'est donc au sein des petits colléges de prêtres, plus tard dans les grandes réunions sacerdotales et dans les conciles, que les formules de foi furent discutées et fixées. Aucune des autres classes de la société n'eût été dans aucun temps en état de soutenir de pareilles discussions, parce que la tradition, la science sacrée et les méthodes manquaient à la fois aux classes laïques. Elles furent donc, par leur condition morale et par la nature de leurs fonctions sociales, obligées d'accepter comme des vérités indiscutables les formules de foi émanant des colléges de prêtres et des conciles. J'ajoute qu'elles y trouvaient leur avantage.

Ainsi, nous savons que les migrations âryennes, à mesure qu'elles s'éloignèrent de l'Asie centrale, perdirent le souvenir de leur ancienne patrie. Établies dans des contrées séparées les unes des autres par de vastes territoires, par des fleuves, des montagnes et des mers, elles s'étaient quittées dans des temps où la foi commune ne

possédait encore que ses formules les plus générales, et n'avait pas même une langue à elle pour exprimer les choses sacrées et les noms de la Divinité : il n'y avait point encore d'orthodoxie. Mais, quand elles se furent organisées politiquement chacune chez elle, les principes de la science sacrée commencèrent à se développer dans des conditions variées et à des degrés inégaux. L'immense compréhension ou, comme nous disions plus haut, la plasticité de ces principes leur permit de s'approprier dans leurs conséquences à chacune des contrées occupées par des Aryas. Ainsi se formèrent autant de langues sacrées, de systèmes de rites, d'organisations sacerdotales, enfin d'orthodoxies, qu'il y eut de sociétés âryennes en Asie, en Europe et plus tard en Afrique et dans le Nouveau-Monde. Or, la science a démontré et constate par des découvertes toujours nouvelles que ces sociétés se superposèrent à d'autres qui existaient auparavant, qu'elles subjuguèrent, qu'elles maintinrent dans un état d'abaissement, et avec lesquelles elles s'efforcèrent de ne pas se mêler, parce qu'elles étaient d'un autre sang. Le pays sur lequel nous avons à cet égard le plus de renseignements est l'Inde. Lorsque les Aryas y descendirent par la vallée du Caboul, ils étaient peu nombreux, et leurs adversaires, de race inférieure, l'étaient beaucoup. L'orthodoxie, en s'y fondant sur un système de castes d'une solidité merveilleuse,

mit le sacerdoce à une si grande distance des barbares asservis, que la pureté de la race âryenne, dans ses castes supérieures, fut préservée et n'a pas encore disparu. Toute cette dernière trouva donc un avantage à défendre un système protecteur, sans lequel elle eût bientôt vu son sang se mêler et se perdre dans celui des « dasyous impies et mangeurs de chair crue. » Ce qui s'est passé sur l'Indus dans d'immenses proportions s'est produit partout ailleurs dans des proportions moindres et dans des conditions différentes; mais partout l'orthodoxie a été la force protectrice et l'élément conservateur des races. N'en avons-nous pas aujourd'hui même une preuve vivante dans l'orient de l'Europe, où les Hellènes, après avoir adopté une orthodoxie chrétienne, n'ont pas répugné à se mêler avec des hommes du nord et même avec des gens de race touranienne, comme les Bulgares, lesquels avaient, eux aussi, adopté cette orthodoxie, tandis que ces mêmes Hellènes sont restés invinciblement séparés des hommes de cette même race touranienne qui, sous le nom de Turcs, avaient adopté l'islamisme? Ce ne sont donc pas toujours les races qui séparent les orthodoxies, ce sont aussi les orthodoxies qui maintiennent la séparation des races. Si, au temps où nous vivons, il était démontré que l'avenir de l'humanité repose sur la fusion des races, le premier intérêt des peuples serait de renoncer d'abord à leurs

orthodoxies privées. La civilisation d'Occident semble marcher dans ce sens; mais les habitants du reste de la terre sont encore bien loin de penser ainsi.

L'exemple que je viens de citer montre que l'orthodoxie n'agit pas seulement dans le sein d'une société pour en tenir, comme dans l'Inde, les éléments séparés et subordonnés, mais qu'elle agit de même de peuple à peuple. Il y a eu, en Orient, deux systèmes orthodoxes très-voisins l'un de l'autre et liés par une commune origine, qui pourtant ont poussé l'antagonisme de deux peuples frères jusqu'à la guerre : ce sont ceux de l'Inde et de la Perse. Y a-t-il deux orthodoxies moins divergentes que celles des Latins et des Grecs? Cependant les croisades les ont montrées s'animant l'une contre l'autre jusqu'à la fureur; et aujourd'hui que ces temps de délire sont loin de nous, nous venons de voir repoussée par des raisons sacerdotales une convocation adressée par le pape des Latins à des évêques d'Orient, qui acceptent de rester sujets des musulmans. Les histoires sont remplies de pareils exemples; elles sont une suite de luttes d'orthodoxies se défendant les unes contre les autres et entraînant les nations sous leurs drapeaux.

Quand une orthodoxie s'est constituée au sein d'une société, sa condition inévitable est une double lutte, lutte intérieure contre les forces

sociales qui peuvent lui opposer quelque obstacle, lutte extérieure contre les orthodoxies étrangères. Il y a des peuples chez qui l'orthodoxie ne tend pas à manifester son action au dehors, parce que ce sont de grandes sociétés fortement établies, qui n'ont guère besoin, pour vivre et pour grandir, des ressources que d'autres vont chercher à l'étranger : ainsi fut l'Inde. Lorsque des conditions sociales toutes différentes font naître dans une orthodoxie l'esprit de prosélytisme, non-seulement elle devient agressive à l'intérieur, mais encore elle veut montrer chez les autres peuples la force d'expansion dont elle est douée. Quand le bouddhisme comprit la peine qu'il aurait à vaincre dans la vallée du Gange, où il était né, ses missionnaires se répandirent au dehors dans toutes les directions, et allèrent fonder des centres d'orthodoxie au Népâl, au Tibet, à Samarcande, en Chine, à Siam, à Ceylan et dans plusieurs autres pays. Leurs églises ne conquirent point ces contrées sans coup férir, malgré la charité qui les animait; mais, comme aucun système orthodoxe de quelque valeur n'existait dans ces sociétés, le bouddhisme mit peu de temps à les dominer. Il en fut de même en Occident pour le christianisme, arrivant dans la Grèce et dans Rome en pleine civilisation, mais n'ayant devant lui qu'un polythéisme en décadence et sans cohésion. Il n'eut peut-être pas besoin, dans l'orient de l'Europe, d'un

fort esprit de prosélytisme pour réussir; par le fait, l'église grecque compte peu de martyrs et n'a plus d'apôtres. Chez les Latins au contraire, les saints, les martyrs et les confesseurs surabondent; catholiques et protestants ont un système de missions qui embrasse la sphère terrestre tout entière. — Telles sont les conditions générales qu'aucune orthodoxie ne peut éviter: la lutte, pour exister et pour s'étendre, est une double loi qui leur est imposée par leur propre nature et à laquelle les communions religieuses ne peuvent se soustraire qu'en se dissolvant et en cessant d'être.

Il est une troisième sorte de lutte, plus intime et plus redoutable pour elles que les deux autres, et dont il me reste à parler. Quand les deux premiers hommes se sont abouchés pour discuter sur une théorie religieuse, ils ont pu tomber d'accord sur tous les points et former une première communauté parfaitement unie. Ils ont pu de même être en désaccord sur quelque point, et il est évident qu'aucun des deux n'avait ni le droit ni le pouvoir d'imposer à l'autre sa propre opinion. L'accession d'un troisième homme ne résolvait pas la difficulté: car, d'une part, il pouvait avoir lui-même son opinion personnelle; et, d'autre part, le droit qui n'était pas dans les deux premiers, ne pouvait leur être communiqué par un autre qui ne le possédait pas lui-même. Au fond, la pensée individuelle est inviolable,

comme elle est inaccessible. Il n'y a rien dans un homme qui ne soit dans un autre; toute la différence est du plus au moins, et il n'existe aucun tribunal qui puisse entrer dans ces profondeurs des âmes et dresser la liste des intelligences d'après leurs capacités respectives. Le droit individuel de la pensée reste entier et absolument indiscutable. Comme il est intransmissible, il est également imprescriptible et inaliénable.

Ce droit est d'autant plus entier qu'il s'applique à des matières plus abstraites et plus métaphysiques; or, aucune n'est supérieure aux doctrines religieuses. En effet, l'idée de Dieu ne se transmet pas d'un homme à l'autre comme une monnaie; les conceptions de l'esprit sont des phénomènes individuels, qui se produisent en nous ou qui ne s'y produisent pas, mais qui échappent toujours au contrôle et à l'action d'autrui. De plus, comme il n'y a en nous que la volonté seule, dans ses actes, qui semble posséder le libre arbitre, le reste y est soumis à des lois fatales que la psychologie ancienne et moderne a constatées et définies. Aucune force humaine ne peut changer à son gré la pensée d'un homme, puisque lui-même ne le peut pas. Toute action en ce sens ne peut être qu'indirecte, et c'est uniquement en changeant les objets et les points de vue qu'on peut l'exercer; mais, comme l'objet de la pensée religieuse échappe à notre prise et

agit sur notre intelligence d'une manière très-simple et immédiate, l'opinion qui se forme là-dessus en chacun de nous est absolument indépendante de celle des autres.

La naissance d'une communion orthodoxe suppose, chez ceux qui en font partie, une unité de pensée qu'il est bien difficile d'atteindre, et qui probablement n'est jamais entièrement réalisée. En supposant qu'au moment où leur collége se forme, ils soient d'accord sur tous les points de la théorie, leur vie s'écoule, leur intelligence grandit, leurs principes se développent dans des conséquences toujours nouvelles; et, si quelque divergence naît entre eux, elle va en augmentant comme l'écartement de deux rayons. Si ces principes sont assez flexibles pour que d'apparentes contradictions viennent s'y concilier et que la communion religieuse prenne de la durée, on voit apparaître en elle et grandir rapidement ce que l'on désigne aujourd'hui par ces deux mots contradictoires, le principe d'autorité. En d'autres termes, ceux qui font partie du collége font abnégation de toute volonté privée; ils prennent le parti et se font entre eux la promesse de se soumettre au jugement de la majorité, lors même qu'elle est contraire à leurs opinions personnelles. Il n'est pas possible qu'une orthodoxie se conserve sans cet accord exprès ou tacite : toutes les assemblées religieuses, anciennes ou modernes, bouddhiques ou chrétiennes,

où des dogmes ont été discutés et adoptés, ont admis ce principe et l'ont pratiqué. L'opinion de la majorité est devenue article de foi ; et ce qu'on nomme « la volonté individuelle » y a fait acte de soumission et de renoncement.

Toute orthodoxie repose donc sur une convention, et cette convention implique un effort presque surhumain, dont le succès a toujours fait supposer une grâce divine.

Dans les orthodoxies organisées, dans les grandes églises, le même phénomène se produit avec de plus vastes proportions. Elles reposent en effet sur l'existence simultanée d'un clergé et d'un peuple de fidèles. Il est même arrivé que le clergé, descendant au rang des fidèles et se faisant semblable au peuple, s'est déchargé sur un seul du soin de s'instruire, de discuter les questions et de fixer les formules de la foi. Dans l'un comme dans l'autre cas, les laïques reçoivent toutes faites ces formules, les répètent sans qu'il soit besoin pour eux d'en comprendre la valeur idéale, et les prennent seulement pour règles de conduite, bien ou mal interprétées. C'est ce qui est arrivé dans presque toutes les religions, à des degrés divers, et d'autant plus qu'elles ont revêtu plus complétement la forme d'orthodoxies. Dans l'Inde brâhmanique, l'abnégation des laïques a été si grande que les différentes castes ont consenti à ne recevoir que des parts inégales de la doctrine sacrée, à participer aux cérémonies du

culte dans des mesures diverses et même à y demeurer étrangères. Aussi quand le bouddhisme, œuvre non d'un prêtre, mais d'un râja, vint proclamer l'égalité religieuse entre les hommes et les appeler tous au sacerdoce, il vit accourir à lui les castes inférieures, que le brâhmanisme avait dépouillées de ce droit naturel. Il en fut de même en Occident; car le sacerdoce y était une institution aristocratique et de caste, non-seulement chez les Perses, les Égyptiens et les Juifs, mais même dans le monde gréco-romain, lorsque le christianisme s'efforça de les rallier tous.

Plus tard ces deux religions, qui semblaient devoir rendre à l'individu les droits qui lui appartiennent, les lui retirèrent, et leurs églises fondèrent les orthodoxies les plus hostiles à la pensée individuelle qui eussent encore existé. La séparation des prêtres et des laïques y fut rendue si profonde que le mot même d'*église* (le *sañga* des bouddhistes) devint dans le peuple synonyme du mot *clergé*, tandis que sa signification première et légitime est celle d'assemblée de fidèles. A cet égard, il n'y a aucune différence entre l'église latine et celle d'Orient, quoique celle-ci prétende mériter seule le titre d'orthodoxe. Les orthodoxies sont ce qu'on les fait; les assemblées du clergé latin ont eu autant de droit à discuter les doctrines qu'en ont eu celles du clergé grec à ne les pas discuter; le droit de

changer un dogme ou un rite est aussi entier que celui de ne le pas changer; et si l'orthodoxie fondée par ces dernières est demeurée invariable depuis tant de siècles, cela prouve moins la justesse de leurs idées que l'ignorance et la torpeur où prêtres et peuples étaient tombés. Que dans ces pays les intelligences renaissent à la liberté et que la désastreuse influence de la Russie vienne à s'amoindrir, on verra bientôt où les églises désertes ou les idées religieuses agrandies et transformées.

Bien que, dans les clergés et parmi les fidèles, une sorte de convention impose silence aux opinions divergentes, la loi fatale qui préside aux opérations de notre intelligence n'est pas annulée pour cela. Elle subsiste, quoi qu'on fasse, non-seulement chez les laïques, mais dans le prêtre lui-même, et se manifeste pour ainsi dire sans interruption. La diversité des religions issues d'une source commune en est l'expression la plus saisissante; car c'est par le travail personnel des docteurs de chaque communion que les divergences ont été en grandissant, puis ont abouti à des symboles de foi, souvent même à des morales séparées. Qu'on suive dans les actes des conciles le développement des idées chrétiennes, et l'on verra dans quelle mesure chacun des docteurs grecs et latins a concouru à établir le schisme des deux églises, et comment les dissentiments sont nés et ont grandi par

l'apport privé des évêques dans ces réunions. On saisira l'instant précis des ruptures, décidées par des influences personnelles; et l'on restera convaincu que, dans chaque religion, les dogmes indécis des premiers temps ne se précisent et ne parviennent à l'état d'orthodoxies que par le même travail d'esprit qui engendre les hétérodoxies, les hérésies et les doctrines individuelles. Seulement, dans les communions orthodoxes, le nombre des esprits soumis est plus grand; il est moindre dans les hérésies; dans les opinions individuelles il se réduit à l'unité.

La plupart des hérésies sont nées dans les discussions ou à l'occasion des conciles; elles sont l'œuvre de prêtres. On a vu des assemblées dogmatiques se diviser en deux parts presque égales, et l'une des deux se déclarer seule orthodoxe, quoiqu'elle ne comptât que quelques voix de majorité. On a vu l'église d'Orient tout entière envahie par l'arianisme et niant la divinité de Jésus-Christ, et Athanase, presque à lui seul, ramenant à l'ancienne orthodoxie les opinions individuelles qui s'en étaient séparées. Plus récemment, les peuples d'origine germanique ont presque tous rompu avec l'église de Rome, n'alléguant d'autre droit que la liberté individuelle de l'esprit. Ce droit étant naturel, ils n'avaient point à le démontrer; ils avaient seulement à le reconquérir, puisque leurs ancêtres l'avaient aliéné.

Quand une dissidence se manifeste dans le commun des fidèles et que l'un d'eux réclame ce droit, ce n'est presque jamais une cause religieuse qui le fait agir. En effet, le partage des communions orthodoxes en deux classes d'hommes, le clergé et les laïques, fait que ces derniers ne possèdent sur les dogmes établis que des connaissances superficielles, juste ce qu'il en faut pour étayer un ensemble de pratiques et un système de morale. L'enseignement brâhmanique était complet pour les brâhmanes, moins développé pour les xattriyas, très-réduit pour la troisième caste et nul pour la quatrième. Chez les Grecs et les Romains, il n'y avait rien qui ressemblât à un catéchisme, la révélation des mystères pouvait même avoir des conséquences effroyables. Le bouddhisme et le christianisme eurent d'abord un enseignement progressif, qui pouvait conduire tout néophyte jusqu'aux dernières profondeurs de la théorie; peu à peu la séparation des prêtres et des mondains se fit. Aujourd'hui, dans toute l'Asie bouddhique et dans toute l'Europe chrétienne, l'enseignement public des choses de la foi se réduit à des explications données aux enfants et à de superficielles prédications. Là, rien n'invite les laïques à approfondir les questions religieuses; tout le travail des esprits sur ces matières est provoqué par des causes étrangères aux orthodoxies.

Ces causes se résument en un seul mot, la

science. Comme celle-ci refait l'œuvre des religions, mais avec des ressources nouvelles et des méthodes progressives, d'une part les clergés, conservateurs des orthodoxies, ne peuvent admettre le principe de la science, qui est la liberté individuelle, sans détruire la base de la foi, et ainsi la science s'éloigne d'eux; d'autre part, la science laïque et libre ne peut supprimer ses problèmes naturels sans se mettre en contradiction avec elle-même et sans se frapper de mort. C'est donc elle, sous quelque forme qu'elle se présente, qui remet en question toutes les thèses que les orthodoxies avaient résolues ou supprimées. De là naît cet antagonisme inévitable et quelquefois violent qui a régné et qui règne encore dans tous les pays entre l'orthodoxie et la science, l'une affirmant que le problème est résolu, l'autre le remettant toujours en question. Dans les communions où les fidèles ont remis à des hiérarchies sacerdotales le soin de formuler la foi et de penser pour eux, la science est une revendication permanente du droit individuel, une protestation contre l'orthodoxie et une preuve sans cesse renouvelée que non-seulement les pères ne peuvent enchaîner les fils à leur foi, mais que les fils même n'ont pas le pouvoir d'aliéner leur propre raison.

Autant la religion s'accorde avec la science, comme nous le verrons plus bas, autant les orthodoxies s'en éloignent. Il y a autant de diffé-

rence entre la religion et une orthodoxie qu'il y en a entre la liberté de la pensée et la soumission à un maître. La religion, à son origine, et même longtemps après sa naissance, appelait les hommes à la liberté; considérée dans son essence, elle les y appelle encore. Une fois arrêtée dans ses formes et fixée par une loi analogue à celle que les physiologistes appellent *la loi d'ossification,* elle a perdu pour elle-même sa spontanéité et sa plasticité, et de plus elle a, comme l'ambre, saisi et enveloppé d'un baume conservateur ceux qui se sont reposés sur son sein.

CHAPITRE XIV.

GRANDEUR ET CHUTE DES ORTHODOXIES.

Une fois déterminées les conditions générales où se trouvent les orthodoxies, nous devons examiner de quelle manière et par quels moyens elles se propagent et parviennent à établir leur domination. L'histoire comparée des nombreuses églises orthodoxes de l'antiquité et des temps modernes permet de réduire à trois ces procédés : ce sont l'enseignement, les rites caractéristiques et les alliances. Là où l'enseignement a fait défaut, l'orthodoxie a manqué de son principal point d'appui, la classe sacerdotale n'a pu s'organiser en un véritable clergé. C'est ce qui eut lieu, par exemple, chez les anciens Hellènes et même chez les Latins: les collèges sacerdotaux y furent toujours très-multipliés et indépendants les uns des autres, même lorsqu'il y eut à Rome un souverain pontife et que le prince fut devenu une sorte de pape, de tsar ou de ministre des cultes. Mais, lorsque les églises chrétiennes se formèrent et s'abouchèrent entre elles, que les conciles donnèrent aux articles de foi une ex-

pression décisive, l'orthodoxie s'accrut rapidement. L'unité de croyance fut puissamment soutenue par le mode d'enseignement religieux qui était suivi, et qui obligeait les néophytes à passer par des degrés successifs d'initiation avant d'être déclarés chrétiens.

L'église bouddhique suivait la même marche depuis plusieurs centaines d'années, lorsque Jésus commença sa prédication; elle la suit encore dans toutes les contrées où cette religion est en vigueur. Le recueil [1] où les règles de l'enseignement sont énoncées fut traduit dans les langues de tous les peuples chez qui les missionnaires bouddhistes vinrent s'établir, et comme il comprend aussi les lois relatives à la hiérarchie ecclésiastique et les formules développées de la métaphysique et de la morale, les croyances orthodoxes furent identiques dans toute la partie du monde vouée à la religion du Bouddha. Les divergences qui se produisirent plus tard dans quelques pays, par exemple au Tibet, ne furent que les conséquences locales de certains dogmes, dont les formules primitives n'avaient pas été suffisamment développées.

Nous savons aussi, par les recherches faites dans ces dernières années, que les dogmes chrétiens ne furent pas tout d'abord aussi explicites

[1] Un exemplaire complet de ce recueil, connu sous le nom de *Tripitaka*, existe depuis peu de temps à la Bibliothèque impériale et attend un traducteur français.

qu'ils le sont aujourd'hui. Par conséquent, l'enseignement des premiers siècles n'avait pas la précision qu'il a eue plus tard. Les premiers temps du christianisme furent les plus féconds en hérésies ; chaque hérésie aboutissait à quelque formule de foi qui n'existait pas auparavant. Il est bien remarquable que le dogme ne fut définitivement arrêté qu'à l'époque de Constantin, lorsque l'enseignement commença de se donner en public, en présence d'hommes pouvant appartenir à quelque religion que ce fût. Si les empereurs romains avaient toléré la religion chrétienne un siècle plus tôt, l'orthodoxie aurait eu beaucoup plus de peine à s'établir, parce que les dogmes, n'étant pas encore arrêtés, seraient devenus un objet vulgaire de discussion pour les païens et les philosophes, au lieu d'être uniquement discutés par des fidèles, par des docteurs; mais lorsque Constantin eut reconnu le christianisme pour une des religions de l'état, l'enseignement, devenu public, fut donné dans d'autres conditions et comme une orthodoxie indiscutable. Depuis lors, il n'a subi d'autres changements que ceux qui ont été imposés par les conciles et admis officiellement par les églises. A présent, il ne change pour ainsi dire plus, et il est porté par les missionnaires chez les peuples éloignés tel qu'il est donné par les clergés européens.

L'enseignement est, comme on le voit, le moyen ordinaire de propagation des orthodoxies; pour-

tant, il ne se suffit pas à lui-même. Non seulement il peut être froidement accueilli ou promptement oublié de ceux qui le reçoivent, mais il court le risque de se heurter contre des doctrines antérieures qui en détruisent tout l'effet. Ce choc est dû à l'inflexibilité des formules orthodoxes. En voici un exemple : lorsque les missionnaires catholiques vinrent en Chine prêcher leur religion parmi des bouddhistes, ils enseignèrent le *Pater* et désignèrent Dieu comme « le roi des cieux ; » ces derniers mots sont précisément ceux par lesquels dans toute l'église bouddhique on désigne Indra, qui est une sorte d'ange de beaucoup inférieur au Bouddha lui-même ; le catholicisme parut une idolâtrie, et la prédication n'eut point de succès. Les missions protestantes, n'ayant pas commis cette faute, réussirent mieux. L'enseignement peut donc non-seulement rester impuissant devant la tiédeur des hommes, mais encore s'écarter, par la rigidité de ses formules, du but qu'il se propose d'atteindre.

Les rites donnent une très-grande énergie à son action. Je ne parle pas seulement de ceux qui peignent aux yeux les formules de la foi, et qui, s'accomplissant autour de l'autel, sont comme une langue idéographique intelligible aux initiés; je parle des cérémonies qui s'adressent à l'homme individuellement, le prennent à sa naissance, le marquent d'un certain caractère et le rangent dans une orthodoxie, de celles qui s'accomplis-

sent sur lui à des époques marquées de son existence, qui l'accompagnent à ses derniers moments, qui le suivent même après qu'il est mort. Chaque orthodoxie a les siennes. Il y a dans les hymnes du Vêda des rites fort beaux et fort simples pour la naissance, pour le mariage et pour la mort. Les Grecs suivaient des rites analogues; il y en avait aussi chez les Latins, les Celtes, les Germains, les Scandinaves. Nous connaissons le rituel funéraire des Égyptiens et plusieurs de leurs cérémonies personnelles. L'orthodoxie brâhmanique sut en organiser pour les différentes castes de la société indienne; le bouddhisme en introduisit de nouvelles. Chez les chrétiens, toute la vie de l'individu fut comme enlacée dans un réseau de cérémonies d'une signification idéale, auxquelles l'église catholique sut ajouter une pompe et une majesté inconnues à l'église d'Orient.

La plupart de ces rites, appellés sacrements, n'appartiennent pas en propre au christianisme et lui sont de beaucoup antérieurs; ils sont presque tous vêdiques et contiennent la théorie fondamentale de toutes les religions âryennes. Quant aux formes qu'ils ont revêtues, elles sont propres à chacune des orthodoxies : ainsi le baptême catholique ressemble très-peu à celui des Grecs, quoiqu'il ait la même origine et le même sens; il en est de même de la communion, du mariage, de la messe, de l'inhumation. Cepen-

dant c'est par ces rites, quels qu'ils soient, que l'individu est, à chacun des actes solennels de sa vie, ramené dans le giron de sa propre église et comme forcé d'en reconnaître l'autorité. Ces liens sont ordinairement très-doux, et n'imposent pas à l'homme de grands sacrifices : pour prix de quelques privations sensuelles, il recueille une somme de voluptés idéales et pures, qui lui rendent « le joug très-léger ; » ces actes, où il lui semble que sa volonté demeure absolument libre, parce que la pente où elle glisse est sans aspérités, sont accompagnés d'un enseignement de plus en plus profond qui illumine son intelligence et conquiert son assentiment, ses promesses et ses serments. Une grâce divine pénètre ses sens et sa raison ; il la goûte, il la proclame, il la confesse ; son âme est renouvelée ; il a dépouillé le vieil homme ; il marche dans la gloire de son église ; il est prêt à combattre et à mourir pour elle, jusqu'à l'heure où les misères de la vie et la lutte pour l'existence le ramènent à la triste réalité.

C'est celle-ci qui use et souvent brise les chaînes adorables de l'orthodoxie. Le manger et le boire, le labour, le commerce, les métiers, les professions plus nobles de l'homme de loi, du politique, chassent loin de nous le bonheur mystique des élus et des saints. L'Inde, qui l'a bien compris, a trouvé contre ces misérables occupations des hommes un remède héroïque, la mendicité : le

vrai yôghi renonce à toutes choses ; il n'a point de domicile, il se couvre d'un lambeau d'étoffe, ramasse dans les balayures de la rue une écuelle brisée, et va de maison en maison quêter sa vie. Au fond, c'est un oisif, qui se fait nourrir par les gens de labeur ; si tout le monde l'imitait, tout le monde et lui-même mourraient de faim, en méditant « sur les perfections du yôga. »

Ce sont là des déviations d'orthodoxie, dont toutes les religions fournissent des exemples, et dont la folie humaine peut seule être responsable; mais comme la réalité, à laquelle on prétend échapper par cette méthode, pèse sur chacun de nous et nous tire bon gré mal gré en sens contraire de la religion, qui est tout idéale, celle-ci, quand elle a passé à l'état d'orthodoxie, a toujours été conduite à contracter avec la réalité des alliances avantageuses. De là le fait que j'ai signalé dans une étude précédente, le caractère politique qu'ont pris tour à tour la plupart des religions.

Dès l'époque du Vêda, sans parler de l'Égypte, dont les documents sont antérieurs à ceux de l'Inde et de la Perse, l'alliance du sacerdoce et de la royauté s'accomplissait dans l'Inde; cependant la séparation des castes est un fait postérieur à la période des hymnes ou qui en marque tout au plus les derniers temps : fait bien digne de remarque, car il prouve que l'institution politique du brâhmanisme s'est fondée au même mo-

ment que son orthodoxie religieuse. Celle-ci devint, dans les lois de Manou que nous possédons, le plus ferme appui du système social et politique, et ce système à son tour assura une durée pour ainsi dire illimitée à l'orthodoxie indienne.

D'après les documents hiéroglyphiques, les croyances de l'Égypte ne semblent pas avoir été fixées et systématisées avant la fin de la IVe dynastie ; elles durèrent jusqu'à la conquête de ce pays par Cambyse, et à partir de ce temps elles tombèrent dans une décadence rapide. Nous savons qu'en vertu de sa constitution cérébrale le peuple égyptien était peu apte à s'élever dans l'ordre des idées au delà du terme qu'il avait de bonne heure atteint et où il s'était arrêté. La longue durée de son orthodoxie, qui comprend peut-être quarante siècles, doit être attribuée au système politique auquel elle s'était inféodée.

Le brâhmanisme, quoique chez une race progressive et par conséquent plus mobile, était fondé au moins douze ou quinze siècles avant Jésus-Christ, et il est encore plein de vie ; il est sous nos yeux ; c'est comme une antique et puissante machine d'un mécanisme très-régulier, au fonctionnement de laquelle nous assistons. Or à quoi s'attaquent les propagateurs de la civilisation d'Occident pour préparer dans l'Inde l'acceptation des idées chrétiennes ? Au système des castes, c'est-à-dire à une institution politique. A quoi le bouddhisme a-t-il dû les rapides succès

qu'il a remportés dans ses premiers siècles? Aux coups dont il frappait cette même institution. C'est donc elle dont l'alliance a maintenu l'orthodoxie religieuse, et c'est contre cette alliance que les forces intérieures comme celles du dehors sont venues jusqu'à présent se briser.

Nous ne pouvons passer en revue l'histoire de toutes les orthodoxies. Disons seulement quelques mots de l'église chrétienne. Elle partage elle-même son histoire en trois périodes, la lutte, la souffrance, le triomphe, et elle fait dater celui-ci de Constantin. Ce n'est pas que cet empereur ait proscrit les autres religions; mais, chrétien lui-même, il fit asseoir la nouvelle religion sur le trône, remplit de chrétiens les fonctions politiques et civiles dans tout son empire, et donna à sa foi une liberté d'action et de propagande dont elle n'avait pas joui auparavant. Ce prince fut pour cela vénéré dans l'église, quoiqu'il ne méritât, comme homme et même comme empereur, qu'une médiocre estime. Le bouddhisme avait de même, six siècles auparavant, trouvé son Constantin dans le grand roi converti, Açôka. L'alliance de l'orthodoxie et de la politique consommée par l'empereur romain n'a plus cessé, ni dans l'église d'Orient ni dans celle d'Occident.

Nous n'avons pas à raconter une histoire que tout le monde connaît. Remarquons seulement que l'église a suivi les mouvements de la poli-

tique et s'y est accommodée, soit que la société fût féodale, soit qu'elle changeât cet ancien état pour s'organiser en monarchies. Les princes de l'église trouvèrent à ce changement quelque avantage, puisque les premiers pairs qui devinrent rois ne pouvaient réussir qu'avec l'appui de l'église, déjà centralisée dans Rome. L'orthodoxie romaine fut quelque temps la puissance politique prépondérante, et jouit d'une autorité que l'union des pouvoirs entre les mains d'un seul étendait également sur les rois, sur les seigneurs et sur les peuples. Depuis lors, l'alliance a été en s'affaiblissant, parce que les rois, pour reconquérir leur indépendance, qu'ils avaient aliénée, furent obligés de s'appuyer sur le peuple, c'est-à-dire sur cette foule des profanes qui représente le principe de la liberté individuelle. La réforme lui porta un second coup en détachant d'elle des populations entières. Le troisième coup lui fut porté par la révolution française.

Qu'est-ce aujourd'hui que l'orthodoxie latine eu égard à son passé? Elle est en présence de peuples qui ne lui doivent rien et qu'elle a longtemps déprimés, d'institutions laïques qui la contredisent, de sciences qui tendent à la refaire, c'est-à-dire à la défaire, de peuples germaniques qui lui sont hostiles, d'un mouvement général de civilisation sur lequel la barque de Pierre est portée comme une nacelle sur la mer. Le clergé

romain sent néanmoins que la possession de quelque pouvoir politique lui est nécessaire, et croit que le salut de son orthodoxie est à ce prix. En réalité, ce n'est pas l'alliance qui se brise, c'est l'allié qui disparaît. Les peuples ne peuvent pas être les alliés de Rome, parce que Rome est dans le sanctuaire et que le peuple est hors du temple; il cherche ailleurs la lumière, qui a cessé de lui venir de ce côté. Et nous, ne prenant parti pour personne dans cette lutte qui se passe en dehors de nous, nous voyons d'un point de vue libre tomber tour à tour les étais qui soutenaient l'alliance du trône et de l'autel. Combien en reste-t-il aujourd'hui? En France, la royauté n'est plus; l'empire s'est démocratisé. En Italie, le peuple demande Rome pour sa capitale. L'Autriche, sans changer de roi, a changé de royauté. L'Espagne vient de changer l'un et l'autre. Ainsi les peuples se retirent tour à tour; et le pire est qu'ils ne cessent pas pour cela d'être chrétiens.

L'alliance de la religion et de l'état, en prêtant à l'enseignement sacré et aux rites une force prépondérante, en est donc venue à régler la durée des orthodoxies; mais ces trois moyens de propagation se sont diversifiés selon les races, les peuples et les temps. J'ai déjà rappelé au lecteur que dans l'Inde, par exemple, les parts de religion données aux hommes étaient inégales : les dogmes et les rites formaient un tré-

sor dont les brâhmanes seuls avaient la clé; ils en distribuaient à la caste royale une mesure assez grande pour s'assurer son alliance et pour la maintenir dans son devoir vis-à-vis d'eux, comme dans sa supériorité à l'égard des autres castes. De même ce que la caste des marchands et des laboureurs recevait de religion suffisait pour la maintenir au-dessus des malheureux çûdras dont le rôle était de servir, mais non pour l'égaler à ses supérieurs. Quant aux çûdras, ils n'avaient aucune part à la religion âryenne et demeuraient dans leurs grossières superstitions. J'ai expliqué comment la conservation de l'orthodoxie brâhmanique fut liée à ce système: il est bien curieux que la morale brâhmanique soit d'une beauté admirable, et que pourtant elle soit jointe à une orthodoxie politique profondément inhumaine.

La science n'a aujourd'hui aucune peine à expliquer cette contradiction, car elle repose tout entière sur la différence des races. Il est à peu près démontré qu'à leur arrivée sur l'Indus les Aryas formaient déjà une société mêlée où les classes supérieures seules étaient pures, tandis que la troisième contenait une proportion peut-être assez grande de sang touranien: mais comme celle-ci était pourtant très-supérieure aux pauvres barbares (*varvara*) qu'elle trouva devant elle, tout le peuple conquérant n'eut pas de peine à les reléguer dans une quatrième caste

et à s'en faire des esclaves. Un fait analogue se passait dans l'Asie centrale, où les Mèdes, peuple mêlé, finirent par se trouver classés au-dessous des Perses, purs Aryas, qui furent les prêtres et les seigneurs de l'empire de Cyrus. La même chose eut lieu dans de minimes proportions le long de l'Eurotas après le retour des Doriens; mais l'absence de races infimes y réduisit les castes à trois, Spartiates, Laconiens et Hilotes.

L'église latine et les sociétés modernes se trouvèrent, quant aux races, dans des conditions beaucoup plus complexes, après les invasions et la conversion des barbares; cependant on voit que l'orthodoxie romaine fit alliance avec les conquérants, pour assurer sa prépondérance sur les anciennes populations. Plus tard les mésalliances, le progrès de la puissance populaire et le principe même du christianisme, qui est l'égalité des hommes devant Dieu, tendirent à confondre les races. La conquête toute récente encore du Nouveau-Monde mit les races mêlées et presque unifiées de l'Europe en face des peaux-rouges et des noirs; et il fallut ces révolutions sanglantes dont nous avons été témoins, pour empêcher des orthodoxies oppressives de consacrer dans la politique et dans la religion l'inégalité naturelle des races en Amérique. Aujourd'hui la fusion s'opère et ne s'arrêtera plus.

Ainsi la propagation des orthodoxies a varié

suivant les races : ici elle les a subordonnées entre elles en les maintenant séparées, là elle a tendu à les croiser et à les fondre les unes dans les autres. Des conséquences analogues sont nées de la différence des peuples dans une même race. L'église chrétienne, après s'être brisée pour s'accommoder aux conditions si différentes des peuples grecs et des peuples d'Occident, n'a jamais pu contracter chez les premiers une union complète et durable avec l'état. Elle n'a donc exercé sur celui-ci qu'une action en quelque sorte latérale, prenant son point d'appui dans la famille et dans sa propre organisation patriarcale. L'explication de ce fait n'est pas bien difficile à découvrir : car le christianisme grec a succédé très-exactement aux cultes païens, qui ne reconnaissaient aucun chef suprême ; les peuples chez lesquels il s'établissait, loin d'arriver à la vie nationale comme ceux de l'Occident, étaient des peuples vieillis qu'il avait la prétention de rajeunir, et qui n'avaient jamais eu, politiquement du moins, une unité, une cohésion qui pût se transmettre à l'organisation sacerdotale. La conquête musulmane sauva, par l'antagonisme de religion, l'union héllénique, mais elle n'apportait aucun élément social nouveau ; de plus, en ôtant aux peuples vaincus leur existence politique, elle forçait l'orthodoxie à vivre sur son propre fonds, c'est-à-dire sur son enseignement

et ses rites. Pendant ce temps, l'église d'Orient se développait au nord dans des conditions toutes différentes, et produisait chez les Touraniens et les Slaves une orthodoxie au triomphe de laquelle la politique des tsars était intéressée; l'alliance du pouvoir et de la religion y devenait aussi étroite qu'elle l'était à Rome; le tsar était comme le pape de cette grande église, et concevait l'espérance de l'être un jour de tous les chrétiens d'Orient. L'indépendance qu'une longue guerre et l'appui de l'Europe n'ont donnée qu'à une partie des Héllènes rend très-bonne à cet égard la situation de l'orthodoxie russe: car, en se faisant protectrice effective du reste des Grecs, elle s'achemine vers leur absorption politique et religieuse à la fois. Si une existence nationale eût été donnée à temps aux populations helléniques, elles eussent été bientôt aussi ennemies du tsar que les Allemands ont pu l'être du pape: car l'influence du tsar n'eût pu être que nuisible à leur autonomie politique et religieuse.

Les époques chez un même peuple ne sont pas non plus indifférentes à l'œuvre et au succès des orthodoxies. L'Inde et l'Occident fournissent là-dessus des faits décisifs. Quand les Aryas débouchèrent dans les vallées de l'Indus, ils n'avaient pas encore les éléments de brâhmanisme qui sont dans le Vêda: car ces hymnes furent en majeure partie composés sur ce fleuve et sur ses affluents. Les conquérants s'étendirent sur le

Caboul et jusqu'à la Saraswatî, qui, entre l'Indus et le Gange, va du nord au sud et perd ses eaux dans le désert. Leur établissement orthodoxe commença donc à se faire après la conquête, naquit avec leur puissance territoriale, grandit et se consolida avec elle. Il ne semble pas que pendant un millier d'années il y ait eu dans la société brâhmanique aucune lutte sérieuse causée par l'orthodoxie âryenne. Celle-ci au contraire, par la netteté de ses formules et des prescriptions énoncées dans ses codes, fut une garantie de paix intérieure et de progrès vers le midi. Ce fut seulement à l'époque du Bouddha que le principe de la liberté individuelle et de l'égalité religieuse fut proclamé et introduisit, dans une société pacifiée à la manière romaine, un trouble auquel le bouddhisme succomba. Quand une orthodoxie naît avec une civilisation placée, comme le fut le brâhmanisme, dans des conditions très-simples, elle en devient naturellement et sans effort la forme principale, d'après laquelle toutes les autres fonctions sociales se combinent et s'harmonisent. Parvenue à son âge adulte, elle est l'expression même de la civilisation d'un peuple; et quand celle-ci vient à déchoir, elle la suit dans sa décadence. La chute du brâhmanisme a commencé depuis longtemps, précipitée tour à tour par le bouddhisme et par les invasions mongoles et arabes; mais sa dernière période n'a commencé qu'à l'arrivée des

Européens, qui sont armés d'un principe supérieur de civilisation.

Le christianisme survint en pleine civilisation gréco-romaine. Les principes qu'il apportait, en contradiction manifeste avec l'état social et religieux de l'empire, jetaient dans la société un ferment puissant de discorde et des causes de dissolution. Cette société était née et avait grandi dans des croyances dont l'origine était la même que celle du christianisme, puisqu'elles venaient, comme lui, des premiers dogmes âryens; mais en s'accommodant au reste de la civilisation pélasgique, hellénique et latine, elles avaient formé une sorte d'orthodoxie polythéiste, que la doctrine chrétienne venait contredire. Comme ce problème se présentait en pleine civilisation, il n'était pas possible qu'une lutte violente ne se produisît point. Aussi, durant les premiers siècles, les communautés chrétiennes cachaient-elles leur enseignement et leurs rites, afin de les soustraire à une puissance politique qui leur était hostile. Il leur fallut une grande énergie d'action et de volonté, une confiance singulière dans l'avenir, pour soutenir un pareil combat sans autres secours qu'un enseignement encore vague et des rites sans solennité. Il est juste aussi de dire que, dès le commencement, la prédication chrétienne trouva des points d'appui fort utiles chez des hommes riches et influents de l'empire romain; c'est ce que

prouvent l'histoire des persécutions et la qualité des martyrs. Le nombre de ces adhérents de bonne famille alla en croissant ; les communions chrétiennes en étaient remplies, lorsque Constantin adopta la foi nouvelle.

Une lutte toute semblable fut soutenue dans l'Inde par le bouddhisme, réaction sans causes extérieures que nous sachions, et qui venait porter le trouble dans une puissante et séculaire organisation politique et religieuse. Quand le fils de Mâyâ, Çâkya-Mouni surnommé le Bouddha, fils de râja et râja lui-même, entraînait hors des cités les peuples avides de l'entendre, il ne leur enseignait qu'une morale très-pure confirmée par des miracles étonnants ; mais, lorsqu'à sa mort le premier concile se réunit pour fixer les principaux points du dogme et organiser une église, on vit naître une orthodoxie qui, en appelant au sacerdoce non-seulement les castes âryennes, mais encore les castes les plus infimes, bouleversait la société et la sapait dans sa base. Le bouddhisme fut donc, lui aussi, une semence de discorde jetée au sein du brâhmanisme : on enseigna au milieu des persécutions ; on eut des renégats et des martyrs, des confesseurs, des missionnaires et des saints, jusqu'à ce que la vieille orthodoxie, plus forte que l'orthodoxie naissante, l'expulsa de son sein et la força de chercher fortune au dehors. Le christianisme eut plus de succès dans l'empire : il

conquit tout l'Occident et s'étendit fort loin en Asie; mais comme de ce côté il ne sut pas s'organiser en une puissante orthodoxie soutenue par toutes les forces séculières, les populations non âryennes de ces contrées retournèrent sans beaucoup de peine à des dogmes mieux appropriés à leur race, quand l'islamisme vint s'offrir à elles. Aujourd'hui il serait plus facile d'ôter toute religion aux musulmans que de leur faire adopter le christianisme.

Il nous reste à exposer comment finissent les orthodoxies et à définir les lois générales de leur décadence et les causes de leur chute. Ces causes sont moins compliquées qu'elles ne le paraissent, et peuvent même se réduire à une seule; mais leur action se diversifie selon les temps et les circonstances. Quand s'est fondé le premier dogme admis en commun par deux ou plusieurs hommes, leur pensée, qui l'avait conçu librement, conservait nécessairement après l'accord la liberté dont elle avait joui et qu'elle ne pouvait aliéner. Il en résulte que dans toutes les religions il y a deux éléments psychologiques, dont l'un représente le consentement et engendre l'autorité des assemblées, tandis que l'autre représente les dissentiments et donne naissance aux opinions individuelles. On comprend que c'est par le consentement que se fondent les orthodoxies, et qu'elles ont pour point d'appui l'autorité.

D'un autre côté, puisque les religions procèdent d'une source commune et reposent sur une observation juste, quoique vague, des phénomènes naturels, il y a entre toutes les orthodoxies de la terre une somme de dogmes communs qui représente la religion primitive; et c'est par les développements ou par les déviations locales de ces premiers dogmes qu'elles en sont venues à différer entre elles et même à se combattre. Les points sur lesquels tout le monde est d'accord ne tardent pas à se ranger aux arrière-plans et en quelque sorte à s'effacer; les discussions portent naturellement sur les points de dissidence. Ainsi l'Allah des Turcs ne diffère pas absolument du Dieu des chrétiens, celui des catholiques est à peu près le même que celui des Grecs ou des protestants; mais les développements particuliers de chacune de ces orthodoxies ont mis aux prises les uns avec les autres les hommes qui les ont adoptées. C'est donc l'élément propre de chacune d'elles qui les constitue, comme en histoire naturelle c'est la différence qui constitue l'espèce.

L'élément commun des religions, étant pur de tout mélange étranger et d'ailleurs n'étant guère soumis aux discussions, se transmet à travers l'humanité et se conserve indéfiniment; il n'est sujet ni à l'accroissement ni à la diminution; il peut seulement à de longues périodes recevoir des expressions de plus en plus scienti-

fiques. Au contraire, l'élément propre qui constitue les orthodoxies est soumis aux mêmes lois générales de développement et de décadence que toutes les autres formes créées par la nature; il parcourt dans chaque pays une période qui peut être représentée par une courbe géométrique. A mesure en effet que la doctrine fondamentale se revêt de formules orthodoxes plus précises et mieux appropriées aux conditions locales, la réaction de la liberté individuelle se manifeste avec une énergie croissante par la contradiction; les hérésies se produisent pendant toute la période de formation d'une orthodoxie. Quand celle-ci est parvenue à son développement complet, on ne voit plus naître d'hérésies, parce que les sujets de discussion sont épuisés; mais le principe de la liberté individuelle, étant indestructible, commence dès lors à se manifester d'une autre manière, c'est-à-dire par la science. J'exposerai plus bas comment celle-ci procède par périodes; disons dès à présent que ces périodes répondent à la décadence des orthodoxies. La science grecque a commencé vers l'époque de Solon par une raillerie contre l'anthropomorphisme, quand un savant vint dire aux Hellènes que si les chevaux se créaient des dieux, ils leur donneraient des figures de cheval; or, l'anthropomorphisme était la forme spéciale de l'orthodoxie des Hellènes. Quand a été inaugurée la science occi-

dentale, sinon à l'époque où fut achevée l'évolution de l'orthodoxie romaine? Galilée ne naquit-il pas l'année qui suivit le concile de Trente? Ces dates d'ailleurs ne sont que des points de repère dans un mouvement continu dont les moments sont indiscernables; car d'un côté les derniers progrès d'une orthodoxie sont très-lents, comme ceux d'un animal ou d'une plante qui vont toucher à leur âge adulte; de l'autre, la naissance de la science est insaisissable; ses premiers progrès sont très-lents; elle n'arrive à précipiter sa marche qu'au temps où l'orthodoxie elle-même précipite sa décadence.

Or, de même qu'en se formant, cette dernière a peu à peu coordonné autour de son principe tous les éléments sociaux, qu'elle les a soumis ou a fait alliance avec eux; de même, à mesure que la science grandit, elle tend à reprendre tous ces éléments, à les pénétrer de son esprit, à leur communiquer son principe de liberté et sa mobilité. Ainsi peu à peu la société se transforme dans un sens opposé à l'orthodoxie, de sorte que la science profite de tout ce que perd cette dernière et contribue elle-même à ces pertes successives. Il est donc inutile de vouloir le nier, le pallier ou le dissimuler, science et orthodoxie se sont exclues dans tous les temps et chez tous les peuples où elles ont coexisté. Pendant la période plus ou moins longue d'une décadence sacerdotale, la société est livrée à une lutte,

dont les actes offrent les personnages et les scènes les plus variés, quelquefois comiques, souvent tragiques. Des deux côtés, on crie à l'oppression, à l'injustice. On montre aux peuples l'abîme de l'incrédulité où ils se fourvoient; on leur montre les avantages qu'ils retirent du savoir et l'âge heureux où la science les conduit. Les orthodoxes font voir la société se désorganisant, les temples désertés, les dieux outragés, l'iniquité et le crime établissant leur règne et livrant les hommes séduits à une damnation éternelle. Les libres-penseurs, les sages, comme disaient les Grecs, les hommes de science enfin, s'appliquent à dissiper les terreurs de l'autre monde; ils appellent les hommes à la liberté, à l'effort personnel, à l'instruction qui élève l'intelligence, au travail qui adoucit et orne la vie, à l'économie qui assure l'avenir de la famille, à l'exercice des droits civils qui font la force des états, à la paix enfin, bien suprême de l'humanité, que les orthodoxies ont toujours empêché. Voilà ce que l'on dit de part et d'autre, avec des apparences de raison.

A ce point de sa durée, une orthodoxie paraît une force oppressive ou du moins coercitive, qui retient un peuple dans l'ignorance pour le dominer; la science paraît une force impie, un principe de dissolution et d'immoralité tourné contre la religion. Mais si l'on fait attention que c'est l'élément commun des orthodoxies qui cons-

titue cette dernière et qu'il n'est jamais en cause, un esprit sincère, exempt de terreurs et de préjugés, s'aperçoit bientôt que la chute des orthodoxies n'intéresse pas la religion, non plus que la vague qui monte et s'abaisse n'intéresse l'existence de la mer; il ne voit dans l'antagonisme des éléments sociaux que cette lutte pour l'existence à laquelle rien n'échappe, où les ressorts de la nature viennent incessamment se retremper. Il faut donc que l'orthodoxie et la science se combattent; mais le vrai terrain de la religion reste neutre; il est toujours possible aux hommes de s'y donner la main. L'obstacle vient de la première; ainsi les Latins et les Grecs ont encore prouvé tout récemment qu'ils ne peuvent s'accorder sur les questions d'orthodoxie. La science au contraire réunit les hommes d'un même pays et d'un pays à l'autre; car d'une part elle ne procède que par le raisonnement et ne fonde la conviction que sur l'évidence personnellement acquise; de l'autre elle n'a aucune forme arrêtée; elle modifie sans cesse et librement ses expressions. La science est absolument la même à Athènes, à Berlin et à Rome.

Il résulte de là que, partout où la science est en progrès, l'orthodoxie est en décadence; elles marchent en sens contraire d'un pas égal. S'il venait un jour où la science eût rallié à elle tous les éléments d'une société, l'orthodoxie

locale disparaîtrait en même temps. C'est ce qui est arrivé pour le polythéisme, à la chute duquel la science grecque a plus contribué que le christianisme naissant. De nos jours, presque toutes les orthodoxies sont en décadence, sans qu'aucune d'elles soit sur le point de s'anéantir; le brâhmanisme dans l'Inde perd du terrain devant le progrès de la science européenne et de ses applications; il en est de même de l'orthodoxie hellénique, de celle des Latins et même des demi-orthodoxies protestantes des peuples germaniques; les églises musulmanes, malgré le dédain de la science qu'elles ont inspiré aux populations, voient leur force diminuer à Constantinople et au Caire. La Russie est à cet égard l'un des pays du monde les plus arriérés, grâce à l'origine touranienne de ses habitants et à l'union du spirituel et du temporel dans la personne du tsar; mais le jour ne semble pas éloigné, où elle sera elle-même entraînée sans retour dans le mouvement général du monde.

La chute des orthodoxies est plus ou moins accélérée par des causes dont l'action varie avec les milieux. La race est encore une de ces causes. Il y a en effet des races humaines sur lesquelles la science a peu de prise, et même dont les idées religieuses ne s'élèvent pas bien haut. Dans la partie nord-est de la Russie, le christianisme est une pure idolâtrie; la science non plus n'y a pas encore pénétré. Il n'en est pas

de même dans le sud-ouest de cet empire, et cette différence n'est pas due seulement au voisinage des peuples civilisés, elle est due surtout à la différence des races, l'est étant habité par des races touraniennes et l'ouest par des Aryas. Les fellahs d'Egypte et les peuples qui habitent au sud de ce royaune appartiendront longtemps à des orthodoxies, parce qu'ils sont peu capables de science. Il en sera de même de tout le sud de l'Indoustan, occupé par des races éthiopiennes ou dravidiennes, qui ne sont pas plus aptes à comprendre la loi de la gravitation que la théorie du Brahma neutre et indiscernable. Au contraire les races progressives et surtout celle des Aryas, à la tête desquelles marchent la France, l'Angleterre et l'Allemagne, tendent à s'affranchir de leurs orthodoxies respectives, à effacer leurs différences par l'abandon du passé, à s'unir dans la science et la liberté, aidées par les applications qu'elles savent en faire. Nous les voyons suivies dans leur marche par une foule d'autres nations de même origine ou de races mêlées, et le mouvement qu'elles impriment aux idées tend à se propager par toute la terre.

Il est aisé de comprendre que l'abandon des orthodoxies commence toujours par les classes élevées, c'est-à-dire instruites, puisque le savoir, qui affranchit un homme de l'orthodoxie, le range en même temps dans ces classes. Mais la science possède, elle aussi, l'enseignement comme

moyen d'action, et aux rites sacrés correspondent chez elle les applications qu'elle fait de ses théories. Par ces deux voies, elle descend des hommes supérieurs à ceux que leur capacité ou les circonstances de la vie ont élevés moins haut; et par degrés elle pénètre jusqu'aux derniers rangs du peuple. Telle est la marche progressive de la science; la retraite des idées orthodoxes s'opère dans la même proportion.

La fixité des formules orthodoxes est pour elles une troisième cause d'abandon. Cette immobilité les empêche de suivre les transformations sociales qui s'opèrent en dehors d'elles, soit dans la théorie, soit dans la morale et dans ses applications. Par exemple, les premiers chapitres de la Genèse furent donnés jadis comme fondement à la doctrine catholique; on répéta et l'on enseigna dans toute l'église que Dieu avait créé le monde en six jours, et l'on entendit par là des jours solaires. Quand la science eut démontré que la seule formation de la terre avait exigé un temps beaucoup plus long, l'interprétation dut rétrograder. On conserva du moins Adam comme souche primordiale de l'humanité et l'on assigna une certaine antiquité à l'espèce humaine; mais les inscriptions de l'Égypte la reculèrent de plusieurs siècles; les découvertes géologiques la reléguèrent dans un passé beaucoup plus ancien, et, d'accord avec la philologie, firent voir dans les personnages d'Adam et d'Ève

et comme cette fixité règne dans toutes les orthodoxies, celles-ci tendent à s'anéantir faute de se pouvoir transformer. Si elles se modifiaient pour suivre le mouvement des esprits, elles tomberaient en contradiction avec leur propre principe et périraient plus vite encore.

Au contraire, quand une formule de foi est passée à l'état d'orthodoxie, elle devient un principe, qui tend comme tout autre à produire ses conséquences extrêmes. Celles-ci se produisent toujours dans un sens défini et créent des forces nouvelles ou des faits sociaux parfois extraordinaires. On en pourrait citer des exemples à l'infini ; j'en rappellerai seulement deux ou trois. La contemplation de la vérité est l'état le plus parfait de l'âme : faites de cette idée fort juste un principe d'orthodoxie et donnez-lui ses conséquences, vous engendrerez des sociétés contemplatives qui détermineront les conditions les plus favorables à la contemplation; parmi ces dernières sera l'immobilité du corps ; et vous verrez dans l'Inde des hommes qui pour se la procurer se feront attacher par les pieds et les mains à des troncs d'arbres et y passeront leur vie. L'excès du boire et du manger trouble les fonctions de l'intelligence : principe vrai qui conduit à la formule de l'abstinence et du détachement; celle-ci, à son tour, considérée comme un principe et appliquée en toute rigueur, amène des ermites sur les promontoires, sur les pics

escarpés, sur les colonnes isolées d'édifices en ruine, et fait tourner sur un pied, dans l'attitude de l'extase, les derviches blancs de Constantinople. Ce ne sont point là des aberrations; ce sont des conséquences très-logiquement tirées de principes fort humains, mais étroitement formulés par des orthodoxies; s'il en était autrement, ces pénitents seraient repoussés comme des fous par leurs propres églises, tandis qu'elles les tolèrent, souvent les louent, quelquefois en font leurs saints. Voilà pour la pratique.

La doctrine, une fois devenue orthodoxe, suit une loi semblable; en voici un exemple. Le feu avait été allumé par le frottement de deux morceaux de bois choisis exprès et habilement taillés, l'un en fossette, l'autre en pointe. L'homme qui les avait préparés le premier fut un grand artiste, qui transmit son invention à ses successeurs et qui fut appelé ainsi qu'eux, par excellence, le « charpentier » (*twaṣṭṛi*). Quand on vint à réfléchir que l'opération accomplie par lui une première fois avait engendré le feu, il en fut justement nommé le père. Bientôt la théorie, s'emparant des faits, dégagea le principe igné qui vit dans le végétal, et constata qu'il a son origine dans le soleil. Le feu de l'autel fut dès lors conçu comme ayant deux pères, l'un céleste ou divin, l'autre humain. Quand la théorie du Feu fut devenue la théorie du Christ, c'est-à-dire de l'oint (*akta*, en latin *unctus*),

et qu'après avoir longtemps subsisté en Asie, elle se transmit à l'Europe par l'orient de la Méditerranée, l'antique charpentier prit des Sémites le nom de Iousouf ou Joseph, et se retrouva dans le père nourricier du fils de Marie. L'orthodoxie catholique ayant consacré ce personnage, qui n'est presque rien chez les chrétiens d'Orient, Joseph obtint chez elle des honneurs particuliers; il devint comme un second médiateur, il eut des autels à lui et des communautés d'hommes et de femmes spécialement attachées à sa personne.

Il arrive donc un moment où les dogmes religieux, en passant à l'état d'orthodoxie, commencent à perdre la valeur théorique qu'ils ont eue d'abord. A mesure que le temps s'écoule et que se déroulent les conséquences du dogme arrêté, la signification primordiale s'efface de plus en plus et finit par disparaître entièrement. On se trouve alors en face de conceptions fantastiques ou d'êtres idéaux, auxquels on attribue une existence surnaturelle et une action prépondérante dans l'univers et dans l'humanité. C'est là l'histoire de tout le paganisme ancien et moderne. Lorsque la science a grandi et qu'elle lève les yeux vers ces figures, créées par les orthodoxies, ne pouvant les saisir par aucune de ses méthodes, elle les nie ou les néglige, comme des fantômes de l'imagination populaire. Elle s'en éloigne d'autant plus qu'elle part elle-

même de la réalité, et que, sans jamais la perdre de vue, elle marche vers des formules de plus en plus abstraites et de moins en moins saisissables à l'imagination. Si l'on vient alors à rapprocher ces formules des figures sacrées qui en sont les équivalents, celles-ci sont jugées inutiles par les hommes de science, qui à leur tour sont condamnés par les orthodoxes comme des impies. Cependant les figures sacrées ne se renouvellent pas, et la science se renouvelle toujours; dans sa marche, elle les repousse devant elle, les confine dans l'adoration d'un groupe de croyants qui diminue sans cesse; et il vient un temps où l'on peut dire que les dieux s'en vont, avec les orthodoxies qui les ont créés.

Je viens d'exposer, d'après les faits que la science a rassemblés dans ces derniers temps, les lois auxquelles toutes les orthodoxies obéissent depuis leur naissance jusqu'à leur fin. Ces lois ne s'écartent en rien des lois générales du monde : elles n'en sont que l'application à un ordre particulier de phénomènes. Il n'y a ni à les louer, ni à les blâmer ; elles sont ce qu'elles sont : et l'humanité leur obéit d'instinct, sans le vouloir et sans pouvoir s'y soustraire. Quand un homme ou un peuple se sépare d'une orthodoxie, il accomplit également sa loi : s'il y restait attaché lorsque sa raison lui dit qu'il se trompe, il mentirait à lui-même et aux autres. C'est pour cela que les persécutions religieuses

sont aussi stériles que criminelles et que les martyrs ont toujours eu raison de leurs bourreaux. Les orthodoxies sont libres de s'établir et, si elles le peuvent, de s'étendre, mais non de s'imposer par la violence. Les sciences ont le même droit et le même devoir, parce que leur point de départ et leur raison d'être sont les mêmes. D'ailleurs, les orthodoxies et la religion sont deux choses fort différentes, celle-ci demeure toujours un fonds commun inépuisable où tout le monde peut vivre ; elle est comme la grande voie de l'humanité, où chacun avance selon ses forces, et sur laquelle aucun péage ne doit être établi. Pareille à celle de la science, cette voie doit conduire ceux qui la parcourent à la possession d'eux-mêmes, à la paix du cœur et à la liberté.


Digitized by Google

CHAPITRE XV.

RELIGION ET SCIENCE.

La méthode.

Si la philologie et l'histoire comparée des dogmes, des symboles et des rites démontrent l'unité primordiale de la religion, et dégagent des formules diverses qu'elle a revêtues les éléments étrangers d'où sont venues ces différences, on n'a plus devant soi qu'un simple fait qui doit être étudié dans sa nature, dans sa production et dans ses causes. Cette étude aboutit à une théorie complète de la religion. Nous avons exposé d'après les documents les plus anciens et les plus authentiques le fait en lui-même; nous savons que la religion est une formule métaphysique, que la morale et la politique s'y sont ajoutées plus tard, qu'elles n'en font pas essentiellement partie et qu'elles ont varié avec

les temps et les lieux, tandis que l'élément religieux demeurait invariable. Il est également constaté qu'en passant de la race âryenne aux races inférieures, la religion dans tous ses éléments actuels subit une déchéance due à la constitution physique et morale de ces populations. La facilité des voyages, les observations innombrables faites sur toute la surface de la terre, la découverte et la traduction en langues européennes de livres et de textes sacrés authentiques, par-dessus tout la connaissance de l'Inde et de la Perse, ont révélé au XIXe siècle des religions, anciennes ou modernes, liées avec les nôtres comme causes ou comme effets. Il est loisible à tout homme instruit de prendre ces croyances telles qu'elles sont, de remonter le cours de leur histoire et de les voir naissant les unes des autres, puis se modifiant en vertu de causes étrangères, pour s'approprier aux milieux. L'application de l'analyse à cet ordre de faits détache et élimine, à mesure qu'on les voit apparaître dans l'histoire, les éléments ajoutés à la religion, et nous place en présence du fait primordial, qu'il est désormais possible de regarder en face et d'apprécier scientifiquement.

Trois monuments écrits ont dû particulièrement attirer l'attention des savants : ce sont la Genèse des Juifs, l'Avesta des Perses et le Vêda des Indiens. Les derniers travaux d'analyse ont confirmé ce que l'on soupçonnait depuis long-

temps, que la Genèse, en supposant même qu'elle n'ait pas été remaniée au temps d'Esdras, n'est pas un livre primitif quant au fond, que non-seulement plusieurs chapitres ont été tirés de sources différentes et mêmes opposées, mais qu'elle reproduit simplement, sous une forme abrégée et amoindrie, les traditions âryennes de l'Asie centrale. Ces traditions se retrouvent en effet plus complètes et plus explicites dans les livres sacrés de la Perse et même en partie dans le Vêda, où elles sont présentées comme appartenant à la race qui a composé ces livres, tandis que dans la Genèse elles sont le plus souvent étrangères à celle des fils d'Israël. La Genèse, au point de vue de la science, devient donc un livre secondaire en présence de ceux que nos vrais ancêtres nous ont légués. Son importance relative diminue encore, si l'on considère le problème religieux ; car il n'y a presque pas de religion dans la Genèse, tandis que l'Avesta et le Vêda en sont remplis. Les Élohim, d'où l'idée d'Allah est issue, ne sont pas une conception métaphysique ; le Jéhovah (Yaveh) tel qu'il est dépeint, au lieu de fournir une grande théorie de l'univers, substitue à l'ordre et à la loi du monde la puissance arbitraire et le miracle ; il n'y a pas entre lui et les Élohim une aussi grande distance qu'on l'a quelquefois supposé. Si les Juifs ont reçu de l'Asie centrale l'idée religieuse comme les tradi-

tions ethnologiques, ils l'ont conçue selon les aptitudes naturelles de leur race, et ils ont fait perdre à la théorie primitive le caractère métaphysique qu'elle tenait des Aryâs. Il n'est donc pas étonnant que le fondateur du christianisme ait vu, dans sa propre doctrine, moins une extension du judaïsme que le rétablissement d'une théorie « cachée depuis les anciens temps. »

Les livres hébreux trouvant leur explication historique dans ceux de l'Asie, on est conduit en face de ces derniers, et c'est à eux qu'il faut demander la lumière. Anquetil-Duperron et Eugène Burnouf en France, MM. Spiegel en Allemagne et Haug dans la partie de l'Inde où habitent les Pârsis, sont ceux dont les écrits ont le plus contribué à la connaissance de l'Avesta. H. Wilson, Langlois, Roth, MM. Max Müller, J. Muir, Weber, Benfey, Aufrecht et un grand nombre d'autres orientalistes, nous ont fait connaître la littérature des Vêdas. Il ressort des œuvres variées de ces savants que le livre des Perses, malgré la haute antiquité de quelques-unes de ses parties, répond par ses doctrines à un âge postérieur à celui des hymnes indiens : il offre en effet une union déjà étroite entre la théorie religieuse et les éléments sociaux et politiques de la civilisation iranienne. Dans le Vêda au contraire, cette union n'existe pas, ou n'en est qu'à ses premiers commencements : les castes n'y sont même pas séparées, si ce n'est

dans deux ou trois hymnes plus récents que les autres. De plus la théorie métaphysique n'y est pas achevée ; elle s'y montre en voie de formation ; le polythéisme, qui a précédé la grande doctrine panthéistique des brâhmanes, y règne presque partout ; celle-ci ne s'y laisse apercevoir que dans des chants composés par des hommes d'un génie manifestement supérieur aux autres, et ces hommes faisaient eux-mêmes partie de certains colléges de prêtres, où l'on discutait ces questions. Dans l'Avesta, la doctrine a ses formules arrêtées et se rattache au nom d'un initiateur personnel, Zoroastre. Aussi, quant au fond, répond-elle à l'âge du brâhmanisme, avec lequel elle soutient une lutte, inconnue aux chantres du Vêda. C'est donc en dernière analyse à celui-ci qu'il faut remonter, si l'on veut comprendre la nature de la religion primitive et avoir des données exactes sur son origine et sur sa formation. Or, les études vêdiques, commencées seulement en 1833 par le spécimen des hymnes que publia Rosen, sont aujourd'hui assez avancées pour que ce triple problème puisse être considéré comme résolu.

La naissance de la religion n'est plus un mystère. C'est un phénomène de psychologie générale qui ne suppose en lui-même aucun miracle, c'est-à-dire aucune intervention locale et extraordinaire d'une puissance supérieure à l'homme. Ce que certaines religions, et parmi

elles la doctrine de Zoroastre et même celle des brâhmanes, appellent révélation ne peut être entendu que dans le sens qui paraît avoir été adopté par l'auteur du quatrième Évangile : c'est « la lumière qui éclaire tout homme. » Seulement la portée de cette formule doit être restreinte, puisque la théorie primitive a été conçue par des hommes de race âryenne, n'a passé aux autres races qu'en s'amoindrissant, et n'a été atteinte par aucune de ces dernières, livrée à ses propres forces.

Cette révélation s'opère dans la pensée individuelle de chacun de nous : voilà ce que professent à plus de vingt reprises les auteurs du Vêda. Non-seulement ils se déclarent eux-mêmes « auteurs des dieux, » auteurs du sacrifice, créateurs des symboles et des formules sacrées ; mais en identifiant avec leur propre pensée l'être pensant, avec leur vie individuelle le principe commun de la vie, et avec le feu, considéré comme universel, tous les phénomènes de la chaleur et du mouvement, ils sentent et ils proclament que ce sont eux-mêmes qui découvrent ces vérités. Par le fait, les travaux de philologie et de critique appliquée aux textes indiens, grâce auxquels on a déjà pu établir entre les hymnes une succession chronologique, montrent que les plus anciens de ces hymnes ne contiennent que peu de chose de la théorie fondamentale, et permettent d'en suivre pour ainsi

dire d'année en année l'éclosion. Or, cette éclosion est celle de la religion même, puisque c'est cette théorie, plus ou moins modifiée par les milieux, qui constitue le fond de toutes les religions postérieures.

Les savants se trouvent donc, comme nous l'avons dit, en présence d'un phénomène psychologique. Ce phénomène est de l'ordre le plus élevé, puisqu'il est l'acte vrai, à la fois primordial et perpétuel, de la raison. Il faut seulement ajouter que ce phénomène de psychologie ne se réalise dans toute sa plénitude que chez l'Arya ; il a manqué et il manque encore en partie chez les autres races. Parler de l'unité absolue de l'être, de la pensée, de la vie, à des nègres ou à des peaux-rouges, c'est prononcer devant eux des paroles inintelligibles. Les races non âryennes de l'Arabie, de l'Egypte et de toutes les parties extrêmes de l'Asie sont aussi constituées de telle manière que leur raison manque en partie de cette faculté d'analyse, qui est le caractère propre de l'homme blanc, c'est-à-dire des seuls Âryas. Quand nous lisons chez nos philosophes la description des opérations de l'intelligence, nous devons faire avant tout cette réserve, qu'il ne s'agit dans leurs livres que de l'Arya et même de l'Arya parfait, pris à son âge adulte et à son point culminant de civilisation. En réalité, l'observation nous montre chez les hommes des diverses races autant de variétés

dans les facultés intellectuelles et dans le développement de la raison qu'il y en a dans la conformation physique. C'est la faculté d'analyse qui varie de l'un à l'autre, et qui va plus ou moins loin dans l'ordre de la science, comme c'est elle aussi qui fait la différence essentielle de l'homme et des autres animaux. Chez plusieurs d'entre eux, elle sommeille ; chez d'autres, elle est dans un état embryonnaire; chez les animaux supérieurs, elle est déjà très-développée. Quelques-uns sont voisins de l'homme, pris dans les races les plus infimes ; il y a des hommes qui parlent des langues rudimentaires, qui comptentjusqu'à trois et qui adorent un bâton. Dira-t-on qu'ils ont l'idée de Dieu? Oui, sans doute, ils en ont une idée, mais elle est bien inférieure au sultan céleste des Arabes. L'Arya seul a conçu l'être, la pensée et la vie dans leur unité absolue. C'est donc lui qui est le véritable auteur de la religion, et son plus ancien livre de métaphysique est le Vêda.

La succession des hymnes qui composent ce recueil nous montre la théorie se développant chez nos aïeux pendant une période de plusieurs siècles. C'est par le travail de la pensée solitaire, par l'enseignement et par la discussion, qu'elle est parvenue lentement à ses formules définitives. Le fait initial fut un coup d'œil jeté sur la nature. A cette vue d'ensemble succéda la réflexion : l'Arya essaya de saisir un lien entre

les phénomènes qui avaient frappé ses sens. L'idée de force, de puissance, lui suggéra des causes immédiates auxquelles il attribua ces phénomènes, et il conçut les dieux. Puis, à mesure qu'il aperçut entre les choses des rapports plus étendus et plus profonds, il comprit que ces dieux étaient des dénominations diverses de quelques forces plus simples ; le nombre des dieux diminua. Enfin le mouvement naturel de la méthode conduisant toujours les esprits dans la voie de l'unité, les hommes supérieurs qui composaient les hymnes comprirent que les forces invisibles de l'univers pouvaient être ramenées par la pensée à une force unique dont elles n'étaient elles-mêmes que des aspects variés.

Ainsi la première investigation de la nature conduisit les hommes blancs de l'Asie centrale, par une marche progressive, à la conception de l'Être unique, qui cessa pour eux d'être une hypothèse et eut à leurs yeux autant de réalité que les choses dont il était l'explication. Sa réalité fut même plus grande et sa puissance eut nécessairement quelque chose de surnaturel; car, si les phénomènes actuels du monde sont son œuvre, ceux du passé l'étaient aussi, et ceux qui sont à venir sortiront également de son vaste sein. Comme le temps et l'espace, qui sont le lieu de production de ces phénomènes, sont illimités, la puissance de celui qu'on appela *Savitri*, c'est-à-dire le *producteur*, fut conçue comme infinie.

Mais il faut bien comprendre que, le point de départ de cette théorie ayant été un fait d'observation pure et simple, il n'y avait aucune raison pour nos aïeux de placer hors des choses la force qui les produit, et que par conséquent la méthode la plus rigoureuse les conduisait à concevoir Dieu comme immanent dans l'univers.

Les Sémites ne purent s'élever jusque-là, parce que cette race d'hommes, à laquelle manque en partie la puissance d'analyse, n'a jamais pu suivre une méthode dans ses conceptions; tout en paraissant exalter la puissance divine, elle n'a jamais pu franchir l'anthropomorphisme.

Le Dieu des premiers chrétiens ne ressemblait point à celui des Sémites ni au Javeh des fils d'Israël : sa nature était beaucoup plus métaphysique; sinon, la théorie du Christ et de sa double nature eût été absolument impossible. Plus tard, les docteurs latins et les philosophes de l'Occident se rapprochèrent de la doctrine judaïque en donnant au dogme de la création une portée qu'il n'avait pas eue chez les Aryas de l'Asie. Ils ne virent pas que, s'il est facile d'imaginer dans la solitude de son palais un Allah séparé du monde et exerçant sur les choses une puissance souveraine et irrésistible, il est moins aisé de concevoir l'Être absolu faisant de rien quelque chose, puisque le rien n'est représenté dans notre esprit par aucune idée. La

création, telle que la comprenaient les Indiens et les Perses, était une production dans le sens latin de ce mot, c'est-à-dire un acte par lequel l'agent universel du monde faisait apparaître et disparaître tour à tour les formes des choses. L'acte humain, qui, lui aussi, a la vertu de produire les formes, mais qui ne va pas jusqu'à la création d'une substance, pouvait servir de type ou au moins de point de départ à l'idée qu'on se faisait de la production du monde ; ainsi l'Arya demeurait jusqu'au bout fidèle à sa méthode.

La force d'esprit de nos ancêtres, telle qu'on la voit à l'œuvre dans les livres sacrés de l'Asie centrale, les place à une grande distance au-dessus des autres peuples. Autant les livres de la Bible, principalement les plus anciens, sont dépourvus de métaphysique et par conséquent de méthode et de classement dans les idées, autant les chantres sacrés de l'Asie conduisent les leurs avec ordre, avec clarté et circonspection, sans toutefois se défendre de ces élans de joie qu'éprouve toute âme humaine quand la vérité lui apparaît.

Si telle fut la méthode dont l'application engendra la théorie religieuse des peuples âryens, théorie qu'ils ont poussée jusqu'au bout et dont ils nous ont transmis toutes les formules, rien ne s'oppose à ce que d'autres peuples aient tenté la même chose, et que chacun d'eux, sans le se-

cours des autres, se soit fait à lui-même une religion. C'est en effet ce que nous constatons encore aujourd'hui. Il existe chez des hommes de race très-infime, confinés dans des lieux écartés, loin du commerce des autres nations, des religions entièrement dépourvues de métaphysique et dont le fétichisme est le dernier mot. Le sauvage ne voit pas dans son fétiche un symbole, c'est-à-dire un moyen de rappeler à son esprit une notion abstraite ou idéale ; le fétiche est son dieu, dieu de race quelquefois, plus souvent dieu de famille, presque toujours dieu personnel et que chacun se taille comme il l'entend. Toutefois il est évident que, si cet homme n'avait pas jeté quelque regard pensif sur la nature qui lui apporte ses joies et ses maux, et n'avait pas cru saisir en elle des forces invisibles et souveraines, il n'aurait pas eu l'idée de condenser en quelque sorte toute la puissance de l'univers dans un morceau de bois, dans une pierre, dans quelque reste d'un tissu grossier. Il existe, à l'ouest du Texas, de vastes terres habitées par des hommes de couleur, qui se retirent peu à peu d'eux-mêmes devant l'Européen. Ils ont inventé dans ces derniers temps une divinité nouvelle, *Santa Lluvia* (sainte Pluie), qui, disent-ils, est leur ennemie et protége le blanc. En effet, tant qu'ils occupent un pays, la pluie refuse de féconder la terre, et dès que l'homme blanc y est installé avec ses instruments de labour, l'eau du

ciel arrose ses campagnes. M. César Daly, qui a été témoin de ce fait, l'explique par la chaleur ardente qui s'exhale de pâturages durcis depuis tant de siècles par le pied des troupeaux, et qui tient les nuages suspendus, tandis que le sol cultivé absorbe la chaleur et laisse tomber les eaux du ciel. Ainsi l'indigène voit le fait naturel, en est la victime et se soumet avec découragement à une puissance ennemie que son imagination a créée. Il a commencé comme l'Arya : seulement sa faculté d'analyse était très-bornée ; il s'est arrêté dès le premier pas, et il est retombé dans la matière, d'où un élan spontané semblait l'avoir fait sortir.

Les vieilles religions chinoises et tartares étaient certainement supérieures au fétichisme, comme les hommes de race jaune sont supérieurs aux nègres et aux peaux-rouges. Les peuples de l'extrême Asie avant l'arrivée du bouddhisme s'étaient donné pour doctrine un polythéisme qui existe encore, et qui ne ressemble point à celui des Indiens, des Germains et des anciens Grecs : car les peuples jaunes ont regardé le leur comme le dernier mot de leur religion ; chez ces autres peuples, les dieux étaient l'héritage que leur avaient légué leurs ancêtres dans un temps où l'on en était encore à la première étape de la théorie. On peut regarder comme établi que les migrations helléniques ont quitté l'Asie centrale avant l'époque du Vêda. Celles du nord-ouest de

l'Europe l'avaient probablement quittée plus tôt encore, à une époque où la pluralité des forces divines étaient la croyance commune, mais provisoire, de notre race. Il en avait été de même des Latins.

Mais lorsque se produisit la grande scission qui sépara les derniers Aryas en deux groupes, dont l'un prit sa route vers l'Inde et l'autre vers le sud-ouest, les uns et les autres étaient sur le point d'atteindre au bout de la méthode, et touchaient au dogme de l'unité. Toutefois il fallut encore toute la période du Vêda pour que les Indiens s'élevassent jusqu'à concevoir le Brahmâ producteur du monde, et ce fut après cette période de plusieurs siècles qu'un dernier pas dans l'abstraction métapyhsique les conduisit à cet autre Brahme, neutre, absolu et inactif, unité supérieure à l'être, supérieure à la puissance, et à laquelle « l'univers est suspendu comme une rangée de perles à un fil. » Un travail tout semblable de la raison analytique fut accompli par les Aryas du sud-ouest qui furent les Iraniens, c'est-à-dire les Mèdes et les Perses. Après s'être arrêtés pratiquement à ce qu'on a nommé le dualisme d'Ormuzd et d'Ahriman, dualisme qui est en réalité identique au dogme indien du Brahmâ créateur, ils poussèrent la théorie jusqu'à concevoir le principe absolu et neutre qu'ils désignèrent par l'épithète d'inactif, *akaraṇa*.

Lors donc que nous attribuons à la race

âryenne et principalement aux Iraniens la découverte de la théorie métaphysique, base unique de la religion, nous n'excluons aucun des autres peuples de la même race, et nous ne négligeons pas non plus les hommes des races inférieures. Mais les faits démontrent que cette théorie n'a été complète que chez les deux grandes nations de l'Asie, parce qu'elles seules n'ont pas reculé devant les conséquences de la méthode. Les peuples des autres races, après être entrés aussi dans la même voie, ne s'y sont avancés que jusqu'où leurs aptitudes physiques et intellectuelles leur ont permis d'aller. Les uns s'y sont arrêtés dès le premier pas. Les autres ont commencé le travail de généralisation et compris qu'une grande puissance suffirait pour expliquer l'univers; cependant, ne pouvant concevoir les notions métaphysiques dégagées de toute figure sensible, ils ont fait leur dieu à leur image et l'ont revêtu d'une majesté royale agrandie, mais tout humaine. Au fond, la méthode que les peuples ont suivie et qu'ils suivent encore dans leurs conceptions religieuses est la même pour tous : il n'y a de différence que dans le degré. Ces différences dans l'application qu'ils font d'une méthode commune proviennent de leur constitution physique et morale, et donnent la mesure de leur intelligence.

Beaucoup de personnes admettent aujourd'hui que, prise dans son ensemble, la race âryenne

est née la dernière, quelle que soit d'ailleurs la manière dont elle est née ; et qu'elle avait été précédée de races inférieures, dont plusieurs peut-être ont disparu. Il est certain par exemple que l'Inde était peuplée par des hommes de couleur lors de l'arrivée des Aryas dans ce pays ; et de même, quand les Aryas se présentèrent dans l'Occident, l'Europe était depuis longtemps habitée. Si les Celtes sont des Aryas, les Basques et les Ibères ne le sont pas. Ceux qui ont dressé les antiques pierres sépulcrales de la Bretagne, de l'Afrique et d'autres contrées, ne semblent pas non plus l'avoir été. Jadis aussi les missionnaires bouddhistes de Samarkande sont allés jusque dans le Nouveau-Monde et se sont établis peut-être au Mexique ; mais ces représentants de la race âryenne n'ont certes pas mêlé beaucoup de leur sang à celui des sauvages habitants de ces contrées. Il n'est pas admissible, au point de vue de la science, que les hommes de ce qu'on appelle l'âge de pierre fussent de la même race que les Indiens, les Perses et les Hellènes. Or, il est constant que toutes ces populations plus ou moins anciennes ont eu des ébauches de religion, et se sont élevées plus ou moins haut dans l'ordre des idées, avant que la théorie âryenne apparût sur la terre. Mais que ces ébauches aient été le point de départ et le commencement de cette théorie, c'est ce que la science n'est pas forcée d'admettre. En principe, les

Aryas ont les mêmes facultés intellectuelles que les autres hommes ; elles sont seulement plus développées chez eux. Ils n'ont pas besoin que d'autres leur découvrent le tableau de la nature ; seuls au contraire ils savent tirer de ce spectacle les enseignements métaphysiques qu'il contient. En fait, les livres sacrés de l'Asie nous prouvent que les Aryas ont créé cette théorie et ne l'ont empruntée à personne.

La transmission aussi bien que la naissance des idées religieuses se réduit donc à une question de méthode. Les hommes des races primitives et infimes, n'ayant point créé la théorie, n'auraient pu transmettre à leurs successeurs que leurs grossières ébauches ; mais ceux-ci, en les recevant et en les soumettant à une méthode plus avancée et plus sûre, les auraient transformées au point de les renouveler entièrement. Un legs de ce genre eût donc été illusoire et par conséquent inacceptable pour les héritiers, comme il est inadmissible aux yeux de la science. La hiérarchie naturelle des races humaines se retrouve dans toutes leurs œuvres et surtout dans leur œuvre par excellence, la religion. Les divinités grossières du polythéisme chinois ou dravidien sont déjà supérieures à des fétiches, et les fétiches ne les ont point engendrées. Ces divinités à leur tour n'ont pas été les formes premières des déités indiennes, lesquelles procèdent des temps védiques et étaient d'une na-

ture tellement mobile qu'elles ont pu s'assimiler les unes aux autres et se perdre dans la grande unité brâhmanique. Plus on analyse ces faits, aujourd'hui si nombreux et si bien constatés, plus on demeure convaincu que l'inégalité des religions dérive non d'un vice dans la méthode, mais du degré où les peuples sont parvenus dans l'application qu'ils en ont faite.

Depuis que les Aryas ont mis au jour la grande théorie religieuse, elle tend par la force des choses à conquérir le genre humain tout entier. Ce qu'une race est hors d'état de créer, elle peut le recevoir d'une autre, au moins en partie. Ainsi, les missionnaires des diverses religions âryennes qui sont allés catéchiser des jaunes, des peaux-rouges ou des noirs, ne les ont pas trouvés entièrement rebelles. L'exemple du Tibet converti au bouddhisme nous montre un peuple mongol, presque féroce, adouci par la prédication et la mansuétude des prêtres indiens. Il en a été de même à Ceylan, comme on peut le voir dans plusieurs beaux récits bouddhiques traduits en français. Les *Ethiopiques* d'Héliodore, dont nous avons déjà parlé, sont une autre preuve du même fait, qu'il est d'ailleurs facile de constater chez tous les peuples de couleur où séjournent des missionnaires chrétiens ; mais ces derniers savent et ont raconté cent fois que leur action sur ces peuples est toute morale, et que les intelligences y sont presque fermées

au dogme et à la théologie. D'autre part, c'est un fait aujourd'hui bien connu que le mélange de deux races inégales tend à faire disparaître la moins parfaite des deux : quand un blanc épouse une négresse, leur enfant est mulâtre ; quand deux mulâtres de sang égal se marient entre eux, leur enfant est plus blanc qu'eux-mêmes. Ce fait est l'application d'une loi générale de la nature régissant la production des hybrides ; loi en vertu de laquelle l'hybridité tend toujours à disparaître, de sorte que les formes mixtes reviennent aux types qui les avaient engendrées. Or, la constitution physique des êtres vivants est parallèle à leur constitution psychologique : ainsi le mélange, même à parties égales, des races inférieures avec les hommes les plus parfaits a pour conséquence de les préparer à recevoir la doctrine dans une proportion de plus en plus grande et de les rendre enfin semblables à nous ; mais par ce mélange elles disparaissent. Les mariages peuvent donc faire pour l'élévation intellectuelle et morale des races non âryennes plus que la prédication immédiate et solitaire, car ils sont la préparation de cette dernière et la vraie condition du succès. Si par la fusion des races les hommes imparfaits viennent jamais à acquérir les aptitudes qui leur manquent, la théorie fondamentale pourra dès lors être comprise et acceptée par le genre humain tout entier, et donner lieu à une église

véritablement universelle. Nous sommes loin de ce terme aujourd'hui, et la lutte des religions entre elles ne semble pas faite pour nous en rapprocher.

De quelque manière qu'on envisage le problème de la naissance, du développement et de la transmission des religions, il se réduit toujours à une question de méthode plus ou moins bien comprise et appliquée. Cette méthode est parfaitement connue, depuis qu'on a pu la voir à l'œuvre dans le plus ancien monument de notre race, les hymnes indiens, et en suivre jusqu'à nos jours les conséquences et les applications. Pour la résumer, disons qu'elle se compose de trois actes successifs de l'intelligence : l'observation des faits naturels, la généralisation de ceux-ci, c'est-à-dire leur réduction à des unités idéales de plus en plus étendues et de moins en moins nombreuses, enfin cette induction rationnelle qui au delà des phénomènes aperçoit l'être réel et permanent, dont ils sont la manifestation.

L'absence des deux derniers actes aboutit au fétichisme ; une généralisation inachevée a pour conséquence la pluralité des dieux ; quand les trois opérations de l'intelligence sont exécutées dans leur plénitude, la théorie métaphysique qui a pour base l'unité de Dieu, c'est-à-dire de la substance, de l'acte créateur et de la loi, apparaît au milieu d'un peuple et y devient ce qu'on a appelé religion ; tout le reste, c'est-à-dire le

culte et les symboles, y est la conséquence et l'expression de cette théorie.

Le lecteur accoutumé aux spéculations de la philosophie n'aura aucune peine à comprendre et à admettre que la méthode d'où la religion est née est précisément celle que la science a constamment suivie et qu'elle suivra toujours ; car les méthodes de l'esprit humain ne sont ni nombreuses ni variées. Si l'on omet les méthodes mathématiques, uniquement applicables à des abstractions et qui ne peuvent nous faire découvrir à elles seules ni la substance des êtres, ni les causes des phénomènes, les autres procédés de l'esprit se réduisent à ceux que nous venons de décrire. C'est à l'emploi régulier et exclusif des deux premiers, seuls suivis dans les sciences d'observation, que sont dus les progrès accomplis dans les temps modernes, en physique, en chimie, dans toutes les parties des sciences naturelles, et enfin dans cette connaissance des modes et des lois de la pensée humaine qu'on a improprement nommée psychologie.

Le troisième procédé de l'esprit est propre à la métaphysique : c'est par lui surtout que la science se rapproche de la religion. Dieu en effet n'est point observable et n'est pas non plus une abstraction : en général, l'observation n'atteint jamais ni la réalité, ni l'être ; elle atteint seulement leurs formes, leurs apparences, leurs modes passagers. La moindre notion de philosophie et

la plus simple réflexion nous disent que ni la chimie ni l'anatomie ne nous dévoilent la nature intime du corps ou des êtres vivants. Qu'on les divise autant qu'on le pourra : leurs parcelles les plus ténues ne se voient jamais que par le dehors et ne laissent rien apercevoir de la substance qui les constitue. Lors donc qu'un homme avance une opinion sur cette dernière, il fait acte de métaphysicien, et n'est plus en cela ni chimiste, ni naturaliste. Il en est de même du psychologue : quelque spiritualiste qu'il se prétende, son esprit n'a cependant pas le pouvoir de saisir en lui-même sa substance nue ; il ne perçoit que les phénomènes de sa pensée et voit, lui aussi, son âme en quelque sorte par le dehors. Les actes de la volonté, où quelques-uns croient saisir leur propre substance, n'échappent pas à cette règle, car ces actes ne vont pas jusqu'à créer des êtres, et tout notre pouvoir s'épuise à produire des phénomènes. S'il en était autrement, dans cet acte de conscience, qui sert de point de départ à la psychologie, nous saisirions la substance absolue et nous serions Dieu, ce qui est insensé. La psychologie n'a donc rien de commun avec la métaphysique. Celle-ci se compose d'un ordre à part de conceptions très-élevées dont l'objet n'est nullement arbitraire, ni abstrait, ni idéal, mais est réel et infini. Cet objet est précisément celui de la théorie sacrée.

Les méthodes scientifiques sont donc, comme

on le voit, identiques à celles que nos ancêtres de l'Oxus ont suivies quand ils ont conçu et fondé la religion, et jusque-là religion et science sont deux termes synonymes. Ce n'est pas en effet sans raison que le livre où la théorie religieuse la plus ancienne est déposée porte le nom de *Vêda*, qui veut dire *science* ; car cette théorie n'était rien moins que la science complète des anciens temps. D'où vient donc que religion et science semblent aujourd'hui deux termes qui s'excluent l'un l'autre ? On verra tout à l'heure que cette exclusion n'est plus un mystère, depuis que la science comparée des religions permet d'énoncer les lois auxquelles elles sont soumises.

La nature entière en effet procède dans le déploiement de ses forces vivantes par des périodes successives et non d'une manière continue. La plante ne pousse pas toujours ; elle suit les saisons, les alternatives du jour et de la nuit, celles de la pluie et du soleil. L'enfant, ainsi que les petits des animaux, grandit par périodes alternées de croissance et de repos; enfin, l'évolution spontanée de ses facultés intellectuelles et morales est soumise aux mêmes conditions. Si, au lieu de s'arrêter aux individus, on envisage l'espèce, on la voit reproduire en grand les mêmes phénomènes, parce que l'espèce, n'existant que dans les individus, a pour lois celles auxquelles eux-mêmes sont soumis. Théorique-

ment, on est donc conduit à penser que l'esprit de l'homme prend possession de la nature, non pas en une seule fois et par un travail non interrompu, mais par périodes, entre lesquelles des repos plus ou moins prolongés doivent se produire.

L'histoire est d'accord avec la théorie. Tout le monde sait de quelle époque date la science moderne, ou, pour mieux dire, dans quel temps a commencé chacune des sciences particulières aujourd'hui cultivées. Il en est de toutes récentes comme la chimie, la science du langage et celle des religions ; d'autres, comme la physique et l'astronomie, sont plus anciennes ; quelques-unes remontent à des époques encore plus reculées; toutes ont leurs commencements dans l'antiquité âryenne et principalement chez les Grecs. C'est au temps de Solon que la science indépendante se manifesta d'abord en Occident ; son avènement coïncida avec celui de la démocratie, dont ce grand homme fut pour l'humanité le premier organisateur. Après une période initiale, où elle eut à lutter à la fois contre le polythéisme et contre les aristocraties helléniques, elle conquit sa place en Europe par la mort de Socrate, qui fut pour elle une consécration. Libre depuis ce jour, elle grandit avec Platon, reçut d'Aristote ses formules générales, ses règles et ses méthodes, fut cultivée et appliquée par les alexandrins. Le dernier d'entre eux, Proclus, entreprit l'étude que nous réalisons en ce moment, et

malheureusement mourut sans avoir accompli sa tâche. Après l'édit de Justinien qui, en 529, ferma les écoles païennes et libres, la science s'endormit en quelque sorte dans la longue nuit que le moyen âge chrétien et barbare fit régner sur nous. Le retour de l'hellénisme suscita en même temps l'esprit de liberté et l'amour de la science, que favorisaient d'ailleurs les instincts naturels des populations du nord, répandues jusqu'au cœur de l'Italie. C'est en vain que la politique des états et celle de l'église lutta contre la science : les savans d'abord, les peuples après eux, ne tardèrent pas à comprendre que la vie nouvelle était à ce prix, que les vieilles formes de la pensée devaient être rajeunies par la science, qu'elle seule enfin pouvait étendre le pouvoir de l'homme et affermir son règne sur la nature.

Ce qui caractérise la science moderne depuis Solon jusqu'à nous, c'est l'analyse. Depuis le jour où Xénophane déclara que, « si les chevaux se faisaient des dieux, ils leur donneraient la forme d'un cheval, » il fut entendu que tout le travail de l'intelligence qui avait produit le polythéisme devait être repris, et l'analyse portée dans ces matières. On vit dès lors les différents ordres de phénomènes naturels et d'idées se séparer les uns des autres et devenir successivement l'objet de sciences particulières, qui furent créées. Socrate mit les Grecs sur la voie de la

psychologie. Platon, son disciple, inaugura la métaphysique, et appliqua l'analyse à la morale et aux institutions politiques. Les pythagoriciens s'adonnèrent aux sciences exactes. Aristote créa et acheva à lui seul la science des méthodes, dans des livres qui portent le nom *d'Analytiques* ; il fonda la météorologie, la physique du globe, l'anatomie simple ou comparée, l'histoire naturelle, et donna de l'âme, considérée comme principe vivant et pensant, une théorie qui n'a point été surpassée. Ses méthodes enseignées et pratiquées après lui non-seulement dans son école, mais dans le monde hellénique tout entier, suscitèrent dans Alexandrie, Tarse, Antioche, Pergame, Athènes et ailleurs des recherches scientifiques et des applications, que la dissolution de l'empire, l'ascétisme chrétien et l'invasion des peuples du nord purent seuls arrêter.

Quand les sciences reprirent vigueur chez les modernes au temps de l'entrée des Turcs à Constantinople, de la découverte du Nouveau-Monde et de la réforme, elles restèrent séparées les unes des autres, et, loin de tendre à se confondre, elles engendrèrent en se divisant des sciences nouvelles. On reconnut le domaine propre de chacune d'elles, et quand on vit clairement l'objet dont chacune avait à s'occuper, on put appliquer à chaque ordre d'idées une méthode précise et les procédés les mieux appropriés. Ainsi la nature entière, physique ou mo-

rale, fût comme un vaste territoire dont chaque parcelle fut explorée et cultivée par les hommes les plus capables avec les meilleurs instruments. Aujourd'hui, quand un chimiste étudie les phénomènes de la vie, il sait qu'en cela il n'est plus chimiste, ou il se trouve là un physiologiste pour l'en avertir. Celui qui recherche au moyen du spectre la composition chimique du soleil sait ce qui dans cette étude appartient à l'astronomie, à la physique ou à la chimie, et il ne confond ni les sciences ni les faits. Il en est de même du moraliste, du psychologue et du métaphysicien, dont les études peuvent toucher à toutes les parties de la vie individuelle ou sociale, ainsi qu'à beaucoup de sciences, et n'en ont pas moins leurs domaines et leurs objets parfaitement définis.

Il est donc évident que l'analyse domine tout le travail de la société moderne, et que nous sommes dans une seconde période de science. La précédente a été la période hellénique, qui de Solon à Justinien n'a pas duré moins de mille ans ; celle où nous sommes compte à peine jusqu'à ce jour quatre cents ans de durée. Mais comme aux procédés analytiques des anciens et à leurs moyens d'investigation nous en avons ajouté de nouveaux, il nous a été permis de marcher plus rapidement qu'eux ou tout au moins de nous avancer dans la science plus loin qu'ils ne l'avaient fait.

Que le lecteur veuille bien le remarquer, c'est ici que se manifeste de la façon la plus éclatante cette puissance d'analyse qui est le caractère propre de notre race. La Chine est arrêtée depuis plusieurs milliers d'années et n'a pu faire un pas nouveau, même après avoir reçu le bouddhisme. Les Sémites ont traduit et porté d'Orient en Occident une petite portion de la science indienne et hellénique, ils n'y ont rien ajouté. Les Indiens au contraire n'ont pas cessé d'apprendre, et depuis que le gouvernement anglais a établi chez eux un système régulier d'enseignement, brâhmanes et pârsis courent aux écoles, s'initient à nos sciences, renoncent à leurs institutions surannées, viennent chez nous, et ne tarderont point à être semblables à nous [1]. J'entends dire que beaucoup d'entre eux attendent l'ouverture de Suez, pour venir en Europe étudier nos sciences et les applications qu'elles ont reçues.

Cette seconde période de science où nous sommes doit son origine et ses éléments à la première. Le nom de Pythagore est connu dans l'Europe entière ; Euclide passe encore pour le plus grand géomètre qui ait été ; Aristote est le

[1] Il y a en ce moment à Londres six jeunes brâhmanes et un pârsi ; il y a un pârsi à l'Ecole forestière de Nancy. C'est là un fait considérable, puisque tout Arya qui sort de l'Inde perd sa caste et risque de n'être plus accueilli parmi ses coreligionnaires.

père des sciences d'observation et le premier qui ait préconisé l'analyse. Quant au moyen âge, il a été une période de repos entre la science hellénique et la science moderne. Si l'on remonte plus haut dans le passé, on rencontre au delà de Solon et de ceux qu'on a nommés les sages, c'est-à-dire les savants, une autre période de repos dont il est impossible de fixer historiquement la durée. Elle répond à la formation des sociétés helléniques, comme notre moyen âge est la période d'incubation des sociétés modernes. Elle avait elle-même été précédée dans la race âryenne d'un travail d'esprit très-actif et très-fécond, dont les grands textes sacrés de l'Asie sont les derniers monuments. Ces textes sont sacrés, parce qu'ils ont été la base de l'institution religieuse ; mais ils sont en même temps des textes scientifiques au même titre que ceux de Platon, parce qu'ils renferment la théorie qui a précédé la période hellénique de la science et parce qu'eux-mêmes proclament en cent endroits qu'ils contiennent la science. Quand on songe que cette théorie fut obtenue par nos ancêtres au moyen des mêmes méthodes que nous employons encore aujourd'hui, il devient manifeste que la partie théorique de la religion primordiale représente toute la science des Aryas, telle qu'elle fut dans ces anciens temps, et que par conséquent la religion est la première forme de la science.

Si l'on compare la science moderne à celle des

anciens Hellènes, on voit que ce qui a manqué à ces derniers, ç'a été uniquement ce degré supérieur d'analyse et ces procédés analytiques que nous possédons. D'un autre côté, que l'on compare la science hellénique avec celle qui est contenue dans le Vêda et dans l'Avesta, on se convaincra bientôt que la première est à son tour beaucoup plus analytique que la seconde, et qu'il y a entre elles le même rapport qu'entre la grecque et la moderne.

Voilà donc encore une loi très-simple du développement de l'esprit humain, loi qui ressort manifestement de l'étude comparée des religions et des sciences. Les unes et les autres ont un élément commun, qui est la méthode; et cette méthode n'est que l'application régulière de l'intelligence à son objet. La différence vient de ce que les procédés dont cette méthode a fait usage ont été de plus en plus analytiques. Prise telle qu'elle est dans les livres sacrés de l'Asie, la théorie de l'univers se présente sous la forme d'une synthèse définitive; mais, si l'on étudie les éléments de cette théorie, les noms des dieux, leur nature, leur signification, celle des symboles et la valeur des rites, et si l'on recueille d'autre part les expressions simples et non figurées qui fourmillent dans le Vêda, on s'aperçoit que cette synthèse, dont l'Être absolu est le centre, a été précédée d'une analyse et d'une vue distincte des phénomènes du monde.

Que ce travail ait duré longtemps, c'est ce dont on ne peut douter : car non-seulement les hymnes Indiens que nous possédons comprennent une étendue de plusieurs siècles ; mais en outre ils font souvent allusion à des doctrines, à des conceptions idéales et à des rites, dont ils attribuent l'invention à des ancêtres fort reculés. Ces livres ne sont donc pas absolument primitifs : la phase de science qu'ils représentent n'a pas été la première ; et l'on est en droit d'en supposer d'autres dont il ne reste ni monuments ni souvenir. Le premier coup d'œil de l'homme sur la nature nous échappe ; nous ne pouvons en avoir quelque idée que par le moyen de cette loi, qui introduit dans la pensée humaine une part de plus en plus grande d'analyse, et la fait sortir de la synthèse primordiale où le monde et elle-même étaient enveloppés.

Ainsi, de même que toutes les formes de la vie procèdent d'une cellule qui les renferme en puissance dans une indivisible synthèse, et d'où elles sortent ensuite par une division spontanée, comparable à une analyse ; de mêmes les œuvres de l'esprit se sont déployées tour à tour, suivant un mode uniforme, en vertu d'un principe rationnel toujours le même. Si nous considérons nos sciences comme plus avancées que celles de l'antiquité, ce n'est pas qu'elles soient plus vraies qu'elles, c'est qu'elles sont plus analytiques. Mais déjà celles de l'antiquité grecque, au

point où elles étaient par exemple à l'époque des Antonins, étaient plus avancées que celles des Aryas de l'Asie, parce qu'elles avaient poussé beaucoup plus loin l'analyse et l'étude des conditions métaphysiques des phénomènes de la nature. Au fond, la somme de vérité que contient une période scientifique est toujours la même; la différence vient uniquement de l'état où la vérité se présente à l'esprit. De même il y a autant de vie dans un enfant que dans un homme fait, et dans l'œuf que dans l'oiseau, le mammifère ou le poisson; s'il en était autrement, jamais l'œuf ne deviendrait un animal : la différence consiste dans l'état de développement plus ou moins complet, c'est-à-dire d'analyse, où les forces vitales contenues dans l'œuf sont parvenues.

Si la théorie sacrée des Aryas est la forme que la science a revêtue dans sa phase asiatique, il s'ensuit que la religion est vraie au même titre que la science, et que, si elle est fausse, cette dernière l'est aussi. L'objet est le même, la méthode est la même, les procédés seuls sont plus ou moins parfaits; la religion a dû énoncer par des formules très-simples et très-compréhensives précisément ce que la science énonce en formules plus variées, plus nombreuses, plus restreintes et plus précises.

Il s'ensuit en outre qu'il n'est pas logique d'opposer, quant à leurs principes, la religion et

la science, et de penser que l'une repousse la recherche libre de la vérité, tandis que l'autre l'appelle. Les prétentions de quelques églises ne sont pas les dogmes communs de l'humanité. Jamais les brâhmanes n'ont proscrit le libre examen; en Occident, si une partie du sacerdoce romain l'interdit, une autre l'accepte, l'immense majorité des fidèles le pratique; enfin le protestantisme l'a pris pour une de ses règles. Or, les protestants ne sont pas moins religieux ni moins chrétiens que les ultramontains du catholicisme. En fait, la pensée de l'homme est libre dans la religion comme dans la science, et la science des religions dont nous donnons ici l'esquisse est assez avancée déjà, pour qu'il soit possible de voir le terrain sur lequel cessera un malentendu dont la science et la religion ont également souffert.

CHAPITRE XVI

RELIGION ET SCIENCE.

Les résultats.

Dans les pages qui précèdent, il n'a été question que de la méthode suivie jadis par les auteurs de la religion et dans les temps modernes par les savants. Nous devons maintenant exposer les résultats généraux auxquels ont abouti jusqu'à ce jour les uns et les autres.

La religion et la science ont pareillement en vue de donner la formule générale de l'univers, c'est-à-dire une expression qui, en se diversifiant, fournisse l'explication de tous les phénomènes physiques, intellectuels et moraux. Nous avons exposé comment cette formule se trouve tantôt simplement énoncée dans les rituels des différentes églises, tantôt implicitement contenue dans les symboles ou représentée, comme une action dramatique, dans les cérémonies du culte.

Puisque tous ces éléments qui constituent la religion, se trouvent mêlés avec des éléments étrangers, moraux, politiques ou ethnologiques, le premier travail du critique est de les en dégager et de les faire apparaître dans leur pureté et dans leur sincérité. Le physicien qui voudrait connaître la loi de l'élasticité des vapeurs, n'irait point l'étudier dans les machines qu'emploie telle ou telle industrie, principalement si les chefs de ces établissemens avaient intérêt à ne la point divulguer. Il est souvent difficile au prêtre de dévoiler les mystères de sa religion particulière; le simple fidèle, au contraire, a non-seulement le pouvoir, mais le droit de le faire, parce que la religion n'appartient pas au prêtre, et qu'elle est le commun héritage de l'humanité.

Le premier qui, autrefois, ait tenté sur les religions les études qui se réalisent aujourd'hui, ce fut, comme nous l'avons dit, Proclus; il avait conçu deux pensées d'une justesse profonde, à savoir que l'humanité suit deux voies parallèles, la religion et la science, et que toutes les religions se réduisent à une seule, dont les éléments peuvent être déterminés et l'origine, reconnue. Proclus manquait peut-être des documents qui depuis un demi-siècle se sont accumulés entre nos mains; et, d'une autre part, la science avait fourni une carrière moins vaste qu'elle ne l'a fait de nos jours. C'est donc nous qui, les premiers, pouvons aborder le problème avec des procédés

scientifiques et des moyens suffisants d'investigation.

Or, de toutes les études accomplies dans ces dernières années, il ressort invariablement que les formules fondamentales de la religion reposent sur l'unité absolue de l'être, l'identité de la substance, l'universalité du principe de la vie et l'impersonnalité de la raison. Il n'est pas nécessaire de descendre jusqu'au temps du brâhmanisme et du mazdéisme persan pour trouver ces doctrines énoncées en termes formels dans les religions âryennes. Les hymnes indiens les renferment déjà; citons, par exemple, ces versets d'un hymne adressé à l'auteur de toutes choses, Viçwakarman :

« Comme le père de la lumière, sage en sa pensée, a produit avec le beurre sacré ces deux mondes qui s'inclinent devant lui, maintenant que les horizons sont fixés, le ciel et la terre se sont développés. L'Auteur de tout, sage, grand, producteur et ordonnateur, est visible au plus haut des cieux; on jouit des objets désirés là où l'on dit que l'Un réside, au delà des sept Richis. Celui qui est notre père, générateur et ordonnateur, connaît toutes les places et tous les êtres; celui qui seul aussi a donné leurs noms aux dieux, c'est à lui que les autres êtres adressent leurs demandes.... Cet objet qui est au delà du ciel, de cette terre et au delà des dieux vivants, est-ce que les Eaux ont pu contenir ce

germe primordial où se voyaient à la fois tous les dieux ? Oui, les Eaux ont contenu ce germe primordial où tous les dieux s'étaient réunis; sur l'ombilic de l'Incréé se produisit cet Un où résidèrent tous les êtres. Vous ne connaissez pas celui qui a engendré toutes ces choses; pourtant il est en vous.»

Toute la genèse des êtres vivants ou inanimés et celle du saint sacrifice sont exposées dans un hymne adressé à Pouroucha, qui est le principe masculin suprême. Partout Agni, le feu, est présenté comme la vie universelle, la cause motrice, la source de l'intelligence, et en même temps comme l'agent de l'œuvre sainte et le mystique sacrificateur. Dans le long morceau attribué à Dîrghatamas, et qui dans l'Inde porte le nom de « grand hymne », le poète, après avoir indiqué les voies mystérieuses que suit le principe igné qui brille dans le soleil et sur l'autel, ajoute :

« On dit Indra, Mitra, Varouna, Agni; mais c'est là « celui qui vola au ciel avec de belles ailes; » les sages donnent à l'être unique plus d'un nom.»

Ailleurs, il dit :

« ... Le ciel est le père qui m'a engendré; là est ma parenté. Ma mère, c'est cette grande Terre. »

Et, comme ayant conscience de la méthode qui conduit à la science, le même poète dit encore :

« Celui qui a reconnu le père du monde

allant de bas en haut, de haut en bas, peut-il, faisant le savant, proclamer d'où l'âme humaine a pris naissance ? »

Mais, pour se rendre un compte exact des doctrines répandues dans le recueil des hymnes, il ne suffit pas d'en lire quelques citations imparfaitement traduites; il le faut étudier tout entier dans sa langue et comprendre la signification des mythes et des figures dont il est rempli.

Lorsqu'on passe ensuite aux livres brâhmaniques ou à ceux que les Perses ont conservés en les attribuant à Zoroastre, on voit que les éléments de doctrine dispersés dans le Vêda se sont réunis, condensés en quelque sorte, et que le travail intellectuel des Aryas a définitivement abouti à cette unité absolue de l'être, dont nous avons déjà parlé. Ces deux séries de monuments doivent conséquemment être regardées comme la dernière expression de la pensée âryenne, touchant au terme d'une antique période scientifique. En effet, lorsque le Brahma neutre, d'une part, et l'être non actif, de l'autre, eurent été respectivement conçus par les Indiens et par les Iraniens, il n'y avait plus rien à chercher au delà; la période d'activité intellectuelle où ils étaient se fermait.

Quand on résume tout l'ensemble d'idées élaboré jusque-là par ces deux peuples, on voit au sommet l'unité absolue et neutre, qui, en se

déterminant, devient le moteur universel du monde, le principe de la vie et l'objet suprême de la pensée. En déployant son activité éternelle, le dieu protecteur du monde y introduit un principe féminin, qui fut appelé *Mâyâ* dans la langue sanscrite et qui est en métaphysique la possibilité du plus et du moins, c'est-à-dire le principe de la quantité. Envisagé dans l'univers, le dieu suprême reçoit le nom de *Feu* et constitue dans les animaux et les plantes, d'une part la vie individuelle et transmissible; de l'autre l'idée, c'est-à-dire les formes soit physiques, soit intellectuelles. Du moment où l'unité absolue est conçue comme productrice et unie à une mâyâ, cette dualité se retrouve nécessairement dans ses productions inférieures, à tous les degrés de l'échelle. Dès lors, il devient possible de comprendre les phénomènes du mouvement, qui s'opèrent dans le temps et dans l'espace, ceux de la vie, qui ne se perpétue que par son dédoublement en deux sexes, et enfin ceux de la pensée individuelle, dont la plus simple expression contient deux éléments irréductibles entre eux. La même théorie explique les ressemblances des êtres, considérés soit dans leurs formes physiques, dont l'unité de dessin frappe les yeux les moins exercés, soit dans leurs fonctions intellectuelles, dont une seule, la raison, est identique en tous ceux qui la possèdent. En résumé, l'univers ainsi conçu se présente comme un tout harmo-

nique dont un être unique et éternel anime toutes les parties et engendre toutes les lois.

On peut, si l'on veut, donner à cette doctrine le nom de panthéisme. Observons cependant que c'est là un mot barbare, qui n'a jamais été employé par les Grecs, qui n'a son correspondant ni dans le sanscrit ni dans le zend. Ce mot a la mauvaise fortune de sonner mal à certaines oreilles et d'effrayer les esprits timides ou prévenus ; il en est de lui comme du mot république, qui épouvante beaucoup de gens, quoique le gouvernement d'un peuple par lui-même se soit vu plus d'une fois dans l'histoire et n'ait pas été plus mauvais qu'un autre. Si nous employons le mot panthéisme, tout mal formé qu'il est, c'est en lui enlevant tout l'odieux dont on a cherché à l'entourer, c'est dans la conviction que les doctrines indo-perses ne le cèdent à aucune autre et ont de beaucoup surpassé toutes celles que les peuples avaient conçues auparavant.

Lorsque les Grecs commencèrent à philosopher, on sait qu'ils se jetèrent tout d'abord dans la métaphysique et construisirent des systèmes physiques ou idéaux, dans lesquels ils proposèrent un élément de leur choix comme substance universelle des êtres ; mais la science ne peut pas marcher si vite. Dès l'époque de Périclès, les hommes des temps nouveaux qu'on a nommés sophistes, et Socrate lui-même, faisaient table rase de ces hypothèses précipitées ; la mé-

thode s'introduisait, et, tandis que les sectes mystiques continuaient la tradition de dogmes secrets et orientaux, l'observation, la discussion et l'analyse des faits occupaient les esprits indépendants; la science s'élaborait. Platon, avec un génie supérieur et sans doute aussi par quelque inspiration venue d'Asie, proposa un système qu'il est difficile de nommer panthéisme, et où pourtant il affirme l'unité de la substance, la nature métaphysique de la matière, sa réduction à une mâyâ éternelle, la périodicité des phénomènes du monde, et ces grandes lois qui, sous des expressions et des figures symboliques, se rencontraient dans les doctrines de l'Orient. Le système d'Aristote, qui vint après, sembla une réaction contre le platonisme. Au fond, ce savant ne faisait que ramener les esprits à la prudence; il proclamait comme une nécessité absolue l'observation des faits, et il préparait les matériaux de la science qui devait grandir après lui.

On vit en effet pendant les huit siècles que dura la science alexandrine, depuis Ptolémée Soter jusqu'à Justinien, beaucoup de lois qui régissent les phénomènes se dégager tour à tour, dans la statique, l'hydrostatique, l'astronomie, la physique, la physiologie des animaux et des végétaux, dans la géographie et la météorologie. Pendant ce temps, les anciennes écoles philosophiques s'épuisaient les philosophes étaient devenus des logiciens ou des moralistes fort peu

au courant des sciences positives et passant leurs jours à raisonner sur des abstractions ou à lutter contre les tristes réalités de la vie. Il vint un temps néanmoins où les sciences furent assez développées et l'esprit scientifique assez fort, pour qu'une nouvelle école tentât de reconstituer l'ensemble de l'univers, dont les savants s'étaient partagé l'étude.

Tout le monde sait quelle doctrine produisirent les efforts des philosophes alexandrins. On vit, durant cette période où la science alexandrine lutta souvent contre le christianisme naissant, les hommes les plus savants et les plus sérieux s'accuser entre eux de brâhmanisme et de pârsisme. En effet, les philosophes et un grand nombre de chrétiens, surtout en Orient, professaient l'unité du principe absolu et la consubstantialité de tous les êtres. Comme la théorie chrétienne n'était autre que la religion primitive des Aryas, il n'y a pas lieu de s'étonner que des chrétiens adoptassent facilement cette idée; mais ce qui est bien plus instructif pour nous, c'est de voir toute la science des Grecs se résumer alors dans une vaste synthèse philosophique et aboutir à l'unité de la substance, avec toutes les conséquences qui en découlent. La période scientifique qui commence à Thalès et finit à l'édit de Justinien, avait donc refait, mais avec plus de précision dans les analyses, le travail que les ancêtres âryas

avaient accompli longtemps auparavant. L'œuvre antique de l'Asie avait engendré une religion; la philosophie alexandrine était presque une religion à son tour; et lorsque son plus illustre représentant, Proclus, mourut professant à l'école d'Athènes, il faisait précisément l'histoire des religions du passé.

La science moderne a commencé comme celle des Hellènes par de vastes tentatives, dont celles de Descartes, de Leibnitz et de Spinoza sont les plus célèbres. Les critiques s'accordent à regarder ce dernier comme le cartésien le plus rigoureux dans ses déductions; c'est lui, par conséquent, qui peut être tenu pour le véritable représentant de cette école: or, Spinoza est le panthéiste le plus absolu qui fut jamais. Quant aux deux autres, ce sont des mathématiciens; mais Descartes a formulé comme Socrate l'affranchissement de la pensée, et le grand génie de Leibnitz lui a fait entrevoir que la science avait besoin de subdiviser son domaine et d'appliquer à chaque ordre de faits ou d'idées des procédés d'étude particuliers. C'est lui qui à ce titre peut passer pour le vrai fondateur des sciences modernes. Depuis le temps où il finissait, c'est-à-dire depuis le commencement du dernier siècle, elles ont pris leur élan tour à tour; aujourd'hui elles sont arrivées au point où la recherche du principe qui doit les réunir est devenue possible.

Les mathématiques pures n'ont qu'une très-faible portée philosophique, et s'accommodent de tous les systèmes. Les quantités qu'elles ont pour objets, sont les diverses formes de cette possibilité d'être que les Asiatiques ont appelée mâyâ, et que Platon nommait aussi la mère, le lieu, la dualité. Or, quelle que soit la théorie métaphysique à laquelle on s'arrête, cette mâyâ est la condition inévitable de tout phénomène réel ou seulement possible; elle a donc en elle quelque chose d'absolu; c'est ce qu'avaient compris les Indiens et Platon. De plus, comme cet élément métaphysique des choses est abstrait et ne comporte aucun mélange de réalité, l'analyse s'y applique avec une exactitude absolue qu'elle doit, non à ses méthodes, mais à la nature de son objet.

Mais si l'on songe que la différence entre Dieu et les êtres de l'univers vient de ce que Dieu n'est pas une quantité, tandis que toute chose en est une, on comprendra que toutes les sciences tendent à se résoudre dans les mathématiques et qu'une seule d'entre elles, la métaphysique, fait exception. Les êtres du monde, en effet, se composent de deux éléments, l'un réel et d'une nature absolue et permanente, l'autre relatif, variable et, par conséquent, de même nature que la quantité. Le premier est l'objet de la métaphysique, le second est celui des sciences de la nature. Ce qui chan-

ge, dans les choses sensibles ou perceptibles à la conscience, forme donc une quantité, et, comme tel, peut de quelque manière être représenté par des formules abstraites. Parmi les sciences modernes, plusieurs offrent déjà le caractère mathématique à un haut degré : l'astronomie est en majeure partie composée de calculs; ces calculs sont fondés sur une formule à la fois très-simple et très-générale qui énonce la loi de la gravitation universelle. Dans la physique, tout ce qui se rattache à la même loi dérive de cette formule et procède par le calcul. Les phénomènes de la lumière, ceux de la chaleur et même ceux de l'électricité, du magnétisme et du son, donnent lieu à toute une vaste science qui porte le nom de physique mathématique, science qui marche toujours parallèlement à l'expérience, et qui réduit en formules les lois que l'expérience a constatées. Or, à mesure que les observations se multiplient, ces lois se rattachent de plus en plus les unes aux autres, les formules se groupent et ne sont plus que des expressions diverses d'un petit nombre de formules très-générales, tendant elles-mêmes vers l'unité.

L'unité de ce qu'on nomme les forces physiques est le point sur lequel tous les savants ont aujourd'hui les yeux fixés. Par là, toutefois, il ne faut pas entendre que le physicien puisse observer directement la substance, puisqu'elle est inaccessible à l'observation et que du mo-

ment où il en parlerait il se ferait métaphysicien ; mais l'observation des phénomènes conduit aux lois qui les régissent ; et, si ces lois viennent un jour à être reconnues pour des expressions d'une même loi, l'unité des agents et des modes de production des phénomènes supposera naturellement l'unité du fond sur lequel ils se dessinent. Ainsi, la transformation de l'aimant en électricité et de celle-ci en aimant, puis l'unité de la loi à laquelle ces deux phénomènes obéissent, ont permis de les identifier. Il en a été de même de la lumière d'une part, de la chaleur et de l'électricité de l'autre, de sorte qu'aujourd'hui, à travers la multiplicité d'aspect que présentent ces phénomènes, il est possible d'apercevoir non-seulement un lien qui les unit, mais une loi commune et unique. De plus, dans ces dernières années, on a pu transformer toutes ces choses en mouvement et par le mouvement les produire elles-mêmes. Or, comme deux choses qui sont réciproquement cause l'une de l'autre sont identiques, on est conduit à voir dans tous ces faits, que la physique étudie, de simples phénomènes du mouvement. Si cela est, ils doivent tous obéir à des lois mécaniques, et il viendra nécessairement un jour où l'on possédera la formule unique qui contiendra ces lois. Il en sortira, comme corollaire, l'unité de substance, pour tous les phénomènes physiques.

La chimie tend aussi vers l'unité par la théorie des équivalents. Cette conception, qui s'est beaucoup étendue dans ces dernières années, est pythagoricienne et probablement orientale. Seulement, comme ni les Orientaux ni les disciples de Pythagore n'avaient les moyens de recherche, les instruments de précision et les procédés d'analyse que nous possédons, ils n'ont pu s'élever au delà d'une doctrine générale et vague dont la preuve matérielle ne pouvait être donnée. La théorie moderne, au contraire, est née des faits et s'est développée par des expériences. C'était déjà un grand pas vers l'unité que d'avoir réduit toute la nature matérielle à une soixantaine de corps simples. Aujourd'hui l'on aperçoit entre les équivalents numériques de ces corps de telles analogies, que personne parmi les nouveaux chimistes ne conserve d'illusion sur la prétendue simplicité des éléments. Les chimistes sont dans l'attente: on espère que dans un prochain avenir quelque moyen plus parfait d'analyse, ou la découverte de faits nouveaux, ramènera beaucoup de ces corps à des corps plus élémentaires et moins nombreux; et la science ne s'arrêtera dans cette voie que quand elle aura atteint l'unité.

Elle y aboutit de même par une autre voie. L'emploi de la balance, instrument d'une nature mathématique et dont les mouvements sont liés à la loi universelle de l'attraction, a démontré

que dans les transformations chimiques des corps rien ne se crée, rien ne se perd. Il en résulte que la somme des éléments matériels est constante, et, comme il est impossible de concevoir une limite à l'univers, cette somme est infinie. Ainsi, les aspects si variés que présente la matière consistent uniquement dans les formes qu'elle revêt tour à tour, suivant les combinaisons de ses éléments chimiques. Mais la chimie n'atteint pas la substance des choses, laquelle échappe à l'observation : les corps simples de la chimie ne sont donc eux-mêmes que des formes plus ou moins élémentaires dont l'agglomération produit les composés. Si, par la théorie des équivalents, ces formes sont un jour ramenées à l'unité, le chimiste pourra en induire avec quelque raison l'unité substantielle de l'univers. Les observations encore récentes de MM. Kirchhoff et Bunsen et celles qu'elles ont suscitées depuis, ont étendu au monde sidéral les analyses chimiques et permis de reconnaître dans le soleil plusieurs éléments de la terre ; ce fait s'accorde avec la théorie astronomique de notre planète. D'un autre côté, le long et consciencieux examen fait en Allemagne d'un grand nombre d'aérolithes a, dit-on, fait voir ces matières composées d'un grand nombre de globules, ayant le plus souvent deux pôles aplatis ; on en a conclu qu'ils ont été autrefois désagrégés, fluides, et ont eu leur rotation particulière. Par là les

comètes, dont l'étendue est quelquefois de plusieurs millions de lieues et le poids de quelques kilogrammes, rentrent de plus en plus comme matière cosmique dans l'unité chimique de l'univers.

Nous ne pousserons pas plus loin ces résumés: on remarquera seulement que, si par l'emploi de la balance, la chimie tend vers l'unité, elle n'aboutit qu'à des chiffres, tandis que les corps qu'elle analyse sont des formes visibles, par conséquent d'une nature géométrique. C'est quand l'analyse aura atteint l'unité de figure dans les corps simples qu'elle aura résolu tout le problème. Platon et les pythagoriciens avant lui avaient compris cette nécessité, et professaient là-dessus une théorie que l'on trouve exposée dans le *Timée*; mais elle était tout idéale et abstraite, et ne reposait sur aucune donnée expérimentale. Aujourd'hui, la science ne procède plus par intuitions; elle n'avance qu'en appuyant chacun de ses pas sur des observations solides, et nous voyons clairement qu'elle refait avec des procédés plus analytiques l'œuvre que les Hellènes avaient ébauchée avant nous. Or, déjà ceux-ci étaient à l'égard des Aryas d'Asie ce que nous sommes par rapport à eux-mêmes: la science croît donc par périodes successives, dont les théories métaphysiques des derniers temps sont les expressions finales.

Je passe aux êtres vivants. Ils appartiennent

à la chimie par un côté, puisque la matière dont leurs corps sont faits se réduit par l'analyse aux corps simples dont le monde inorganique est formé; mais comme êtres vivants, ils sont l'objet de la physiologie, dont la morphologie est une dépendance. Or, il y a longtemps déjà que cette dernière science a atteint la forme élémentaire et primordiale de l'être organisé, nous voulons dire la cellule. Mammifère, ovipare ou végétal, « tout vivant sort d'un œuf; » mais l'œuf de l'animal et la graine de la plante répondent à une période déjà avancée de la vie; ce n'est pas seulement sous ces formes développées que l'on peut envisager l'être vivant rudimentaire ; c'est dans le pollen des fleurs, dans la semence de l'animal et dans les ovaires avant et après la fécondation, qu'il doit être étudié; car c'est là que l'analyse découvre cette première cellule contenant quelques granulations et de laquelle sortira l'être vivant tout entier.

En vertu d'une loi aujourd'hui reconnue, la cellule se nourrit du milieu même où elle est plongée; elle produit, par voie de croissance et de rupture, d'autres cellules qui lui demeurent contiguës; et, ce travail de la vie se continuant, elle engendre des organes, dont l'ensemble porte à des degrés divers les caractères de l'individualité. La théorie des milieux peut à elle seule donner l'explication des différences de formes qui existent entre les êtres vivants : le lion ne peut s'en-

gendrer dans une brebis ni le palmier dans une herbe des champs : la cellule d'où le lion ou le palmier doit sortir a besoin de l'organe femelle du palmier ou du lion. C'est là précisément ce que toute l'antiquité âryenne a exprimé par sa théorie de la mâyâ, dont on a parlé tout à l'heure, théorie qui de physiologique est ensuite devenue métaphysique et universelle.

Ni le principe féminin, qui dans son acception métaphysique est la cause de la diversité, ni le milieu, ni la cellule prise comme forme vivante élémentaire, ne suffisent pour expliquer la vie elle-même, c'est-à-dire cette puissance d'action qui est dans l'être vivant à toutes les époques de son existence et par conséquent aussi dans la cellule. Il y a donc en lui, outre les éléments matériels et sensibles, un principe insaisissable à l'observation ; et c'est ce principe même qui est la cause active du mouvement vital, l'agent de la vie. La physiologie n'a rien à dire sur ce sujet, puisqu'il est par essence inaccessible à ses instruments et à ses méthodes ; mais la réduction de toutes les formes vivantes à l'unité, c'est-à-dire à la cellule, est un indice que l'agent de la vie est lui-même unique, et que le milieu, sous la condition abstraite de la mâyâ, est en effet le principe de la diversité et par conséquent de l'individualité des formes. La physiologie tend ainsi vers l'unité par la voie de la morphologie.

Elle y aboutit de même et plus directement

par l'étude des organes et de leurs fonctions. On sait, en effet, par la comparaison des animaux entre eux et avec les plantes, que les organes, malgré leur variété apparente, se ramènent les uns aux autres. Il est possible de prendre l'un d'entre eux, quel qu'il soit, dans l'animal où il est le plus développé, et de le suivre en quelque sorte dans les autres animaux jusqu'à celui où il se montre sous sa forme la plus rudimentaire. On a pu de même comparer les organes entre eux et montrer par leurs ressemblances qu'ils dérivent tous d'un organe primordial, dont ils ne sont que des transformations et des phases plus ou moins complètes. Cette réduction des organes à l'unité a pu se faire pour les plantes comme pour les animaux. Comme les fonctions sont dans le même rapport que leurs organes, il en résulte qu'elles se ramènent toutes à une seule fonction. Il y a des êtres vivants qui n'ont qu'un organe et qu'une fonction : ce sont de vraies cellules, dans lesquelles on voit s'identifier en une fonction unique la nutrition et la reproduction, c'est-à-dire la conservation de l'individu et la propagation de l'espèce. De cette simplicité primitive, la science voit naître, dans des êtres de plus en plus développés, tous les organes et toutes les fonctions.

Ainsi, le monde des êtres vivants se présente, à l'heure où nous sommes, comme un ensemble de formes dont la production est soumise à une

loi commune, et qui semblent animées par un agent vital unique et universel. De plus, elles se servent en quelque sorte d'aliment les unes aux autres; car les animaux supérieurs mangent ceux qui sont au-dessous d'eux; ceux-ci vivent de végétaux; les végétaux supérieurs veulent aussi pour se nourrir des matières déjà élaborées; seuls, ceux qui sont au plus bas de l'échelle peuvent s'entretenir en n'absorbant que des corps non organisés. Si l'on songe que les éléments chimiques sont les mêmes pour tous les êtres vivants, et qu'ils passent de corps en corps, ne se créant et ne s'anéantissant jamais, on voit que, tout compte fait, ces êtres sont des formes qui se dévorent les unes les autres et qui se reproduisent sans fin pour se servir entre elles d'aliment. Envisagée dans ces figures changeantes, la substance des êtres, à laquelle on donne à tort le nom de matière, est invariable dans sa totalité, comme le prouvent toutes les expériences de la chimie; par conséquent elle n'est soumise ni au temps, ni à l'espace, ni au mouvement; mais les figures dont elle se revêt, soit chimiques, soit physiologiques, varient à l'infini et sont soumises à ces trois conditions.

Ces résultats généraux et ces tendances actuelles des sciences d'observation extérieure ne sauraient être négligés par les nouveaux philosophes. C'est ce que doivent comprendre les représentants de l'école qu'on a nommée éclectique

et qui se rattache surtout à Descartes. Cette école serait bien nommée psychologique, puisqu'elle s'est principalement occupée de notre âme et de l'observation de ses phénomènes. Elle a appliqué à cet ordre de faits une méthode très-parfaite et d'excellents procédés d'analyse. Par des études assidues et bien conduites, elle a su marquer à chaque fait de conscience sa place dans l'ensemble de la pensée, le réduire à ses éléments, comparer ces éléments entre eux et faire de cet ordre d'objets, qui paraissaient à peine comporter quelque degré d'exactitude dans l'analyse, un classement qui ne le céde en rien à ceux de la botanique et de la zoologie.

De plus, comme la pensée est une des manifestations de la vie, ses phénomènes sont soumis aux lois de la vie, c'est-à-dire à la naissance, au développement, à la reproduction et à la destruction. Il a donc été possible d'en suivre les transformations; et l'on a vu que toute la pensée se ramène à trois formes élémentaires, qui sont le plaisir, l'idée et l'acte. Les philosophes allemands, qui ont creusé plus que nous ces questions, ont été plus loin, et ont cru pouvoir ramener le plaisir et l'acte à l'idée et considérer celle-ci comme le phénomène initial complet et unique, dont la pensée tout entière n'est que le développement. Si cette vue venait à être scientifiquement confirmée, la psychologie aurait atteint l'unité morphologique comme la physiologie.

Nous ne faisons que constater cette tendance ; car la psychologie, telle qu'elle est entendue chez nous, est tenue dans des limites trop étroites par la prétendue méthode cartésienne. Ce n'est pas dans l'Arya seulement, et encore, pris dans son état adulte et parfait, qu'il faut étudier la pensée ; il faut observer aussi celle des races humaines inférieures, puis celle des animaux supérieurs ; enfin, de proche en proche, les fonctions des âmes ont besoin d'être analysées comme celles des corps jusque dans leurs manifestations les plus infimes. Voilà le domaine vrai de la psychologie ; il embrasse tout ce qui vit ; et, de même que le physiologiste voit toutes les formes sensibles sortir de la cellule, le psychologue peut aussi chercher la forme la plus élémentaire dont la pensée la plus parfaite n'est que le développement. C'est ce qu'a tenté Aristote dans son *Traité de l'Ame* et ce qu'ont fait après lui les philosophes de la Grèce ; mais ils n'avaient pas les procédés d'analyse dont nous disposons aujourd'hui, et notre science peut être plus démonstrative que la leur.

L'union de la vie et de la pensée et l'unité de leur principe ont été, comme nous l'avons vu, dès le temps du Vêda, le fondement de la doctrine religieuse. La théorie d'Aristote roule tout entière sur cette même notion, à laquelle la philosophie alexandrine a donné son développement métaphysique. La force des choses conduit la

psychologie contemporaine à résoudre le problème à son tour : ainsi, nous avons assisté tout récemment encore à cette discussion sur l'animisme, où la victoire semble être restée à ceux qui ont défendu l'unité du principe de la vie et de la pensée. C'est à cette même conclusion qu'aboutissent en effet toutes les études physiologiques : si la cellule est la forme la plus élémentaire de l'être vivant, le principe de vie qu'elle renferme ne peut se développer qu'autant que la forme à laquelle il doit parvenir réside déjà en elle à l'état d'idée. Cette idée grandit avec la vie et se diversifie avec elle, s'accommodant avec les milieux et les conditions que l'ordre général de l'univers lui impose. Par cette voie, l'étude de l'âme tend aussi vers l'unité ; mais cette partie de la psychologie, ébauchée par les Aryas dans la théorie d'Agni, puis tentée par les Hellènes, n'a pas encore été traitée par la philosophie moderne, au moins d'une manière qui puisse être qualifiée de scientifique. Elle ne fait que d'entrer aujourd'hui dans cette carrière nouvelle, et déjà l'on aperçoit de loin l'unité où elle doit un jour aboutir.

Elle y arrive d'une autre manière par la théorie de la raison impersonnelle. Toutes les écoles non sceptiques et tous les hommes de science reconnaissent aujourd'hui que dans la pensée humaine il y a une faculté de concevoir les vérités absolues, dont les mathématiques ne

sont qu'une portion. Les esprits s'accordent sans discussion sur ces vérités; sur tout le reste ils se séparent, jusqu'au jour où les objets de la discussion se trouvent ramenés à quelque vérité absolue : cette réduction constitue la science. Quand la science est faite, elle n'appartient à personne; elle est le terrain commun où tous les esprits viennent se mettre d'accord. Si tous les faits d'observation étaient ramenés aux vérités absolues et rangés dans le domaine de la science, il n'y aurait plus aucune diversité entre les opinions; toute discussion serait terminée. La raison est donc le principe d'unité entre tous les hommes. De plus, la psychologie a démontré que c'est par l'effet des vérités absolues que nous attribuons quelque vérité à nos autres conceptions : plus ces vérités s'offrent à nous sous une forme analytique, plus ces conceptions s'éclaircissent et se rectifient. L'Arya parfait est capable de beaucoup de science, et sa science est progressive; le Sémite lui est inférieur; les autres races d'hommes sont inférieures au Sémite; l'animal le plus élevé, le singe, est au-dessous du dernier des hommes; et ainsi de suite à mesure que l'on descend l'échelle de la vie. Néanmoins la raison est à tous les degrés, parce que sans elle toute pensée est impossible, et que la pensée est parallèle à la vie.

Ainsi, la raison est le fond primordial de la pensée, comme le professaient Bossuet, Féne-

lon et Malebranche. De plus, elle est impersonnelle et antérieure à la personne ; elle est la forme unique de laquelle dérivent toutes les formes individuelles de la pensée. Chez les Grecs et chez les chrétiens, elle a reçu le nom de *Logos* ou de *Verbe* ; dans le Vêda, elle porte celui de *Vâk* (en latin *vox*), qui a la même signification. Or, la psychologie a démontré que les deux ou trois formules générales ou principes de la raison ne sont que le développement analytique d'une seule idée, à laquelle on peut donner le nom que l'on voudra, mais que les religions et les philosophies de l'Occident appellent l'idée de Dieu. Cette idée constitue donc le fond de la pensée à tous les degrés : chez l'homme elle engendre la métaphysique ; à tous les animaux elle donne les moyens de se mouvoir, de s'alimenter et de se reproduire ; à tout être vivant elle donne la forme générale de la vie. Elle réside dans la cellule; elle donne l'unité aux mouvements infinis et aux figures sans nombre dont est composé l'univers.

La physique, l'astronomie et la chimie pour le monde inorganique, la physiologie et la psychologie pour les êtres vivants, semblent donc en ce moment tout près de saisir cette unité, vers laquelle convergent toutes leurs analyses. La science qui les résume et qui permet d'en faire la synthèse, est celle qu'on a nommée métaphysique : son rôle commence là où finit celui

des sciences particulières. La métaphysique, fort en honneur dans presque tous les temps et très-cultivée dans l'école de Descartes, était chez nous presque tombée en discrédit par la réaction matérialiste et sceptique du dernier siècle. En effet, toute doctrine qui attaque la religion attaque aussi la métaphysique, puisque leur théorie est la même. En attribuant les abus de l'église romaine à la religion, les philosophes de ce temps sapèrent du même coup les principes universels de la science. L'école psychologique de France n'a presque rien fait pour la métaphysique; quelque peu dédaigneuse, elle aussi, des problèmes de cette nature, elle n'a pas vu qu'en les repoussant elle se mettait elle-même en suspicion aux yeux des savants. L'Allemagne a pendant ce temps poussé très-loin l'étude de ces problèmes et marché dans cette voie avec une extrême énergie : seulement, comme les Allemands ont coutume de se jeter en quelque sorte les yeux fermés à travers les questions, et bouleversent le terrain de la science plus souvent qu'ils ne le cultivent, il en est résulté une métaphysique sans prudence, où la réalité est presque toujours oubliée.

Cependant, c'est vers l'unité entrevue par l'Allemagne que les sciences modernes semblent converger. Ce pays a produit des hommes qui ont été à la fois observateurs exacts et profonds métaphysiciens : Gœthe et Humboldt ont plus

fait pour conduire les sciences vers l'unité que des philosophes tels que Schelling ou Hegel, parce qu'ils n'ont jamais perdu de vue les faits réels, et qu'ils n'ont tenté la solution du problème général qu'après avoir cherché celles des problèmes particuliers; mais ces solutions ne sont pas encore atteintes, et nous ne faisons que les entrevoir. A l'heure présente, beaucoup de nouveaux savants sont en même temps métaphysiciens. On peut voir déjà que la théorie dont la formule sortira prochainement de leurs travaux sera celle de l'unité de la substance, de l'universalité de la vie et de son union indissoluble avec la pensée. C'est autour de cette unité centrale que tendent à se coordonner tous les ordres particuliers de phénomènes, dont les lois ne paraîtront plus être que les expressions restreintes d'une loi universelle et immuable.

Si tel est le terme où, comme il le paraît, la science est près d'aboutir, on voit qu'elle aura reproduit précisément les mêmes phases que la science hellénique; elle n'en différera que par un plus haut degré d'analyse et par un changement dans les milieux; au fond, la théorie centrale ou métaphysique sera la même. Comme les Aryas l'avaient déjà donnée sous une forme plus concise encore dans les dogmes religieux, il apparaîtra clairement que la religion est aussi vraie que la science, qu'elles sont identiques dans leur méthode et dans leur doctrine, et qu'il

n'y a théoriquement aucune raison sérieuse de les opposer l'une à l'autre. On pourra dès lors aussi démêler les causes qui poussent certaines orthodoxies à poursuivre la guerre contre la science ; car ces causes sont temporelles et étrangères à la religion. C'est une haute injustice d'accuser les savants d'être ennemis de Dieu, du Christ et de l'humanité [1] ; les savants sont aujourd'hui les premiers et les plus utiles des hommes, comme les prêtres l'étaient au temps où ils n'avaient pas d'intérêts mondains à défendre et où la vérité était toute leur étude. La science ne fait point d'entreprise ; elle cherche le mot de l'univers que l'église catholique a laissé s'obscurcir. Quand elle l'aura trouvé, elle le dira ; et nous avons l'espoir que nos fils, plus heureux que nous, ne seront point pour cela traités de criminels et livrés par les prêtres du Christ aux flammes de l'enfer.

[1] Voyez un discours de M. le cardinal Mathieu, prononcé à Besançon le 6 août 1868.

FIN.



TABLE DES CHAPITRES



